د. حمادي ذويب

# جدل الأصول والواقع



جدل الأصول والواقع

# جدل الأصول والواقع

تأليف
الدكتور حمادي ذويب

تقديم
عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

# جدل الأصول والواقع

## الدكتور حمادي ذويب



**الطبعة الأولى**
حزيران/يونيو/الصيف 2009 إفرنجي

**موضوع الكتاب** أصول الفقه
**تصميم الغلاف** دار المدار الإسلامي
**الحجم** 17 × 24 سم
**التجليد** فنّي مع جاكيت

**ردمك** ISBN 978-9959-29-439-5
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

**رقم الإيداع المحلي** 2007/627

**دار المدار الإسلامي**
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
**هاتف** 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
**ص.ب.** 14/6703 بيروت - لبنان
**بريد إلكتروني** szrekany@inco.com.lb
**الموقع الالكتروني** www.oeabooks.com



توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - الجماهيرية العظمى
**هاتف وفاكس:** 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
**بريد إلكتروني:** oeabooks@yahoo.com

# إهداء وشكر

هذه الأطروحة الموسومة في الأصل بـ **أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي** سجلت فيها سنة 1993 بكلية الآداب بمنوبة ـ تونس لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اختصاص الحضارة العربية الإسلامية تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي.

وأتممتها سنة 2005 وأودعتها للمناقشة يوم 8 آذار/ مارس من السنة نفسها. وقد حالت ظروف خارجة عن نطاق العلم عن مناقشتها طيلة سنتين. فاضطررت لاختيار أستاذ مشرف ثان لمواصلة الإشراف الإداري عليها، وهو الأستاذ عبد الرزاق الحمامي.

وقد تمّت المناقشة يوم 13 حزيران/ جوان 2007 بكلية الآداب بمنوبة أمام لجنة علمية برئاسة د. توفيق بن عامر وبعضوية د. عبد الرزاق الحمامي بصفته مشرفاً، د. كمال عمران مقرراً، د. مصطفى التواتي مقرراً، د. منصف الجزار قارئاً. ونلتُ إثر ذلك شهادة دكتوراه الدولة بملاحظة مشرّف جدًّا.

ويسعدني وأنا أقدّم جهد سنوات من البحث الدؤوب إلى القراء الأعزاء من العرب المسلمين وغيرهم أن أسألهم العفو والصفح إن هم وجدوا خللاً أو سهواً، فسبحان من لا يسهو.

ويطيب لي أن أهدي هذا العمل إلى والديَّ العزيزين وزوجتي الوفيّة الصبورة وابنيَّ الحبيبين.

كما يشرّفني أن أشكر جزيل الشكر كل المؤسسات والأفراد الذين ساعدوني

من قريب أو بعيد على إنجاز عملي، وأخص بالشكر الأستاذ الذي تابع الأطروحة لمدة تزيد على عشر سنوات وقوّم ما اعوَجَّ فيها وأنار ما كان مظلماً في شعابها ومسالكها. وليس هذا الأمر بغريب عن رجل غمر من أشرف عليهم بواسع علمه وكريم خلقه وثاقب نظره، إنه الأستاذ الجليل عبد المجيد الشرفي.

ولا يفوتني أن أشكر خالص الشكر الأستاذ عبد الرزاق الحمامي الذي قبِل مواصلة الإشراف الإداري على هذه الأطروحة في وقت عصيب من حياتي ومن تاريخ الأطروحة.

**حمادي ذويب**
صفاقس - تونس
25 أيلول/سبتمبر 2007

# تقديم

إن الضجّة التي تثور من حين إلى آخر على صفحات الجرائد وفي الإنترنت بمناسبة صدور فتاوى أو مواقف أو آراء غير منسجمة مع ما تعوّد عليه الناس وألِفوه بحكم العادة، لَتدلّ على أنّ الفكر الإسلامي المعاصر بصدد البحث عن توازن جديد يحفظ له القدر الأدنى من التناسق، بعدما تشظّت المنظومة التقليدية وفقدت الكثير من مصداقيتها. ولا يعني ذلك في كل الحالات أنّ عناصر تلك المنظومة ومكوّناتها لم تعد فاعلة في العقول والنفوس، بل يتمثّل المشكل في انعدام الترابط الذي كان قائما بينها، وفي اختلال التكامل الذي يجعل الفقيه متبنّياً لِما يضعه الأصولي من قواعد في استنباط الأحكام، ويجعل هذا وذاك معتمدَين على ما يثبته المختص في علم الكلام من عقائد، ويجعل التفسير القرآني وشرح الحديث النبوي مستندَين صراحة أو ضمنياً لِما استقر عليه الأمر في العلوم الإسلامية الأخرى، سواءً داخل الفرقة أو داخل المذهب، وهكذا دواليك بالنسبة إلى كل علم وبالنسبة إلى كل فرع من فروع المعرفة. ولم يعُد اليوم ما يُنشر من مباحث في هذا العلم أو ذاك يخدم مباحث العلوم الأخرى ويتفاعل معها أخذاً وعطاءً، ولذلك كان التلفيق بين المعرفة الموروثة والمعرفة الراهنة مُحدثاً لفوضى فكرية غريبة، وشاع الترميق بما هو اختيار غير واع في الأغلب لعناصر غير منسجمة فيما بينها ولكنه يحاول بها أن يستجيب لأوضاع فردية وجماعية مختلفة عن أوضاع القدماء في كل شيء أو تكاد.

لقد كانت النظرة إلى العالَم وإلى المنزلة البشرية معتمدة على مقولات فلسفية وفيزيائية تراكمت عبر الحضارات والأديان، وخلقت الاطمئنان إلى حقائق مشتركة

اكتسبت بمفعول الزمن بداهة تقيها من المساءلة والاعتراض. وقد زعزعت الحداثة والاكتشافات العلمية المتسارعة، ومكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية الباهرة، واختلاف أنماط الإنتاج الحديث عن الأنماط المعهودة، وبروز قيم جديدة مغايرة لقيم الماضي، وشيوع تنظيمات سياسية واجتماعية على أنقاض نُظم الخلافة والإمارة والقبيلة والعشيرة، زعزع كلُّ هذا وما يشبهه من تجليات الجدّة ومظاهرها الاطمئنانَ الذي كان يطبع نفوس الآباء والأجداد وسلوكهم، فأصبح الإنسان مواجهاً لأول مرة في التاريخ لمصير غير مسطّر سلفاً، ومدعوّاً باستمرار إلى البحث والاستفهام، وإلى توفير حلول لمشاكل عويصة غير مسبوقة، ومدعوّاً بالخصوص إلى إيجاد منطق داخلي يحكم المعلومات المتناقضة المنصبّة عليه من كل جانب، من خارج بيئته أكثر مما هي من داخلها، في عصر تقلُّص المسافات بين مختلف أصقاع المعمورة وسرعة المواصلات.

ولا يسع الدارس الذي يلاحظ الفوضى المفهومية والقيمية السائدة في الأوساط الإسلامية إلا أن يتساءل عن أسبابها، وعن العوامل المؤثّرة في ذيوعها على نحو شبه شامل. ولا شك أن هذه الأسباب والعوامل متعددة يعسر حصرها والإلمام بها جميعاً، لكن لا مراء كذلك في أن من بينها طبيعة العلاقة بالماضي عموما، وبالموروث الثقافي من ذلك الماضي على وجه الخصوص. إنّ هذه العلاقة أبعد من أن تكون نقدية، بالمعنى الإيجابي للنقد، بل هي في أغلب الأحيان علاقة تقديس وارتهان لنصوص ثوان، هي نصوص التأويلات التاريخية والبشرية النسبية للمعطى الموحى به، سواءٌ في ذلك التفاسير القرآنية، ومجاميع الحديث النبوي، وكتب السيرة والمغازي والمناقب، وقواعد الاستنباط التي سنّها الأصوليون، والأحكام التي دُوّنت عن أئمة المذاهب وتلامذتهم، والعقائد المُلزمة التي حُفظت عن شيوخ أهل السنّة والشيعة والخوارج، وساهمت السلطات السياسية في كثير من الأحيان في تكريسها. وبعبارة أخرى فإن مسلم اليوم يجد نفسه مقيّداً بتأويلات منسوبة إلى السلف الصالح، أُضفيت عليها صبغة إطلاقية ما كانت لها في زمانها وفي نظر أصحابها أنفسهم.

كيف السبيل إلى التخلص من هذه الأسيجة التي تكبّل المسلم؟ وكيف يمكن التحرر من وطأة الماضي وقيوده؟ وما الطريق إلى فكر إسلامي إبداعي يحقق

الطموحات المشروعة إلى تسام روحي وأخلاقي تفتقر إليه الحضارة الحديثة، المادية في جوهرها؟ لعلنا لا نبالغ حين نعتبر أنها أسئلة كانت حاضرة في ذهن حمادي ذويب وهو يبحث في أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي. وفعلاً فإن إعادة قراءة المدوّنة الأصولية بفكر نقدي يقظ، وإن كانت عملاً أكاديمياً تقدّم به صاحبه لنيل أعلى درجة جامعية، إنما هي في الآن نفسه عمل نضالي يندرج في مشاغل أبناء جيله، لا بمعنى النضال السياسي والاجتماعي المباشر، بل من زاوية النضال الثقافي العسير، إذ كان يتطلب الصبر والمثابرة والتسلح بالمناهج العلمية الثابتة والاطّلاع الواسع على النصوص المعتمدة ـ وهي عديدة ومنغلقة على غير المختص ـ وعلى الدراسات المتعلّقة بها في العربية وفي اللغات الأجنبية الأساسية الحيّة.

وما نحسب اختيار ميدان أصول الفقه موضوعاً للدراسة، شرع فيه حمادي ذويب عندما أعدّ شهادة التعمق في البحث، وواصله في أطروحته هذه، إلا اختياراً موفّقاً. فقد تعددت فيه الرؤى دون أن يكون أصحابها على دراية كاملة بالرهانات الحقيقية الثاوية وراء المواقف المعلنة في أمهات كتب الأصول، ولا بالتطور الذي حصل في هذه المواقف، إما بتأثير التغير الذي طرأ في الظروف التاريخية الحافة بكل تصنيف، وأحياناً في ظروف المصنّف الذاتية، وإما بتأثير المسار الذي يسلكه كل علم حين ينفصل إن قليلاً أو كثيراً عن تلك الظروف، ويخضع لمنطقه الداخلي الخاص. ولذا كان لزاماً عليه أن يتابع هذا التأثير وذاك ليتبيّن الحدود التي وقف عندها القدماء من ناحية، وليتبيّن من ناحية ثانية العوامل الكامنة وراء الانفتاح النسبي الذي كان يبرز بين الفينة والأخرى ـ كما هو واضح في مباحث الاستحسان والمصلحة والعُرف ـ والكامنة في نفس الوقت وراء الانغلاق في الدائرة الدغمائية الخانقة.

وفي تقديرنا أنه نجح إلى حد بعيد، وهو يتابع الفروق الهامة حيناً والثانوية حيناً آخر بين تصانيف أتباع المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة، في أن يزيل الغبار عن العديد من الآراء التي غُيّبت تغييباً وطواها النسيان، وهي ليست في المطلق أقل قيمة أو مشروعية من الآراء التي قُيّض لها البقاء والانتشار، ولكن الظروف الشخصية أو الموضوعية أو كليهما لم تسعفها بالسيادة. ونتيجة لذلك، كانت إحدى المزايا الكبرى لهذا العمل أنه أصبح في وسع القارئ المعاصر، بما وفّره له المؤلف من معطيات موثّقة، أن يحكم لتلك الآراء أو عليها، وأن يأخذ منها ما يراه صالحاً ويترك ما سواه، وهو على بيّنة من الأمر ولا وصاية لأحد عليه.

ولسنا بالتأكيد في حاجة إلى الوقوف في هذا التقديم عند كل مزايا هذا العمل، من حيث الشكل الواضح الدقيق، ومن حيث المضمون الثري العميق. وحسبنا أن نشير إلى أن صاحبه قد اتّجه فيه اتّجاهاً يختلف عن المنحى التمجيدي الساذج، وعن المنحى الذي ينحوه الناطقون باسم المؤسسة الدينية التقليدية، حين يرون أنفسهم غير مؤهلين لإعادة النظر فيما استقر في نطاق المذهب والفرقة، ويختلف كذلك عن منحى المستشرقين، وهم غير معنيين وجودياً بمشاكل الإسلام والمسلمين، وكثيراً ما تكون لهم عنه وعنهم آراء مسبقة وغير علمية. كما أن صاحبه لم يستعجل الحلول، على غرار سلوك أصحاب المشاريع النفعية المباشرة، بقدر ما نبّه إلى التعقيد الذي تتسم به المسألة وإلى ضرورة النظر الرصين إلى أبعادها المختلفة. اتّجه فيه اتّجاه من يروم الفهم قبل شيء، اتجاهاً معرفياً غير منحاز وغير متذبذب في الآن نفسه، في تعيين مواطن القوة ومواطن الضعف في كل موقف يعترضه. وعندنا أن هذا هو المطلوب من الدارس المعاصر، حتى يسهم إسهاماً إيجابياً في الخروج من بوتقة التقليد، ومن أتّون الشعارات الزائفة والمزايدات الهوجاء على التديّن الصحيح.

**عبد المجيد الشرفي**

# المقدّمة

في الوقت الذي يعيش فيه الإنسان على كوكب الأرض طفرة علمية وتكنولوجية هائلة طبعت كل مظاهر حياته بطابع مفارق لطرائق العيش القديم، نراه كذلك لا يقطع صلة مع الماضي وإرثه الاجتماعي والروحي متجسداً في العادات والتقاليد والأديان. وهذه المفارقة يحياها المسلم المعاصر بحرقة أشدّ وطأة على نفسه من بقيّة أتباع الأديان الأخرى في الدول المتقدّمة، لأنّه سليل حضارة كانت ذات يوم تفخر بنهضتها وعلومها، لكنّه اليوم يعيش عالة على ما ينتجه الآخرون في كل مستويات الحياة المادية والفكرية.

إنّ هذا الوضع قد أدّى إلى ردود فعل متنوّعة، سواءٌ لدى عامة الناس أو لدى العلماء والمفكرين المشتغلين بقضايا الفكر والمجتمع في الفضاء الإسلامي. ولعلّ من أهمّ هذه الاستجابات محاولة تعميق الصلة بالدين، إنْ في مستوى التديّن المبالغ فيه وإن على صعيد الانكفاء على دراسة علوم التراث وتبنّي أطروحاته وحلوله وقضاياه ومحاولة زرعها في الواقع الحديث، لكن إلى جانب ذلك برز موقف يدعو إلى القطع مع هذه العلوم والثورة عليها. وبين هذين الموقفين انبجس تيار يدعو إلى التوفيق بين العودة إلى التراث والانشغال بعلومه وقضاياه من جهة ومواكبة العلوم الحديثة من جهة أخرى.

وفي كل هذه المواقف لا يغيب الحديث عن القرآن والسنّة والإجماع والقياس والعُرف والمصلحة وغيرها من أصول الفقه. وكيف تغيب هذه الأصول وهي في المخيال الجماعي ركائز الدين الإسلامي؟ إن مجرد الحديث عن إمكانية غياب هذه الأصول يعدّ كفراً وخرقاً للإجماع في نظر المسلم التقليدي والباحث

المحافظ. بل إن حضور الأصول يتأكد وينتشر في الواقع المعاصر أكثر من أي وقت مضى بفعل التقنيات الحديثة التي يروّج لها في الفضائيات أو في شبكة الإنترنت أو بواسطة الأقراص الليزرية أو عن طريق المطبوعات من كتب ومجلات.

إن هذا السياق الحضاري هو الذي دفعنا إلى اختيار أصول الفقه مجالاً معرفياً لبحثنا الأول في إطار شهادة التعمق في البحث. وهو موسوم بـ **السنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة**، ويأتي بحثنا الآن في سياق متابعة ورشة البحث في الأصول التي افتتحناها بدراسة أصل واحد من أصول التشريع هو السنّة، لكننا ارتأينا في عملنا هذا أن نوسّع مجال رؤيتنا ليشمل عدداً من الأصول الرئيسية والفرعيّة.

وممّا حفّزنا إلى مواصلة النظر العميق في علم أصول الفقه الأهمية الكبرى التي مثّلها قديماً وحديثاً، فعلى الصعيد الأول اعتبر ابن خلدون أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدة[1]. أما داود بن عمر الأنطاكي الطبيب (ت 1008 هـ)[2] فقد ذكر ستين علماً اعتبرها أصول العلوم كلها، منها أصول الفقه في دائرة العلوم الدينية[3]. وتتجلّى هذه الأهمية كذلك من خلال اعتبار العلماء ضرورة معرفة المجتهِد والمؤوِّل والمفسِّر ضوابط أصول الفقه[4].

وبناءً على هذا عُدّ علم أصول الفقه عند أهل السنّة والشيعة على السواء قاعدة الشرع وقوام الدين[5]. ويمكن تفسير التبجيل الذي حظي به هذا العلم بكونه

---

(1) راجع ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 812.

(2) انظر ترجمة موجزة له لدى الزركلي، **الأعلام**، 3/ 9.

(3) انظر داود الأنطاكي، **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، 1/ 7.

(4) انظر مثلاً: قول الزركشي في مبحث موسوم بـ **فائدة في ضرورة معرفة المفسر قواعد أصول الفقه**: «ولا بدّ من معرفة قواعد أصول الفقه: فإنّه من أعظم الطرق في استثمار الأحكام من الآيات». **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 6. وانظر قول الأسنوي عن علم أصول الفقه: «إنه العمدة في الاجتهاد وأهمّ ما يتوقّف عليه من المواد كما نصّ عليه الأئمة الفضلاء». **التمهيد**، ص 43.

(5) يقول الطوسي الشيعي: «وقلتم إن هذا فنّ من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لأنّ الشريعة كلها مبنيّة عليه، ولا يتمّ العلم بشيء منها دون إحكام أصولها..». **العدّة في أصول الفقه**، 1/ 4. ويقول الزركشي الشافعي: «أما بعد فإن أَوْلى ما صُرفت الهمم إلى =

موصولاً بالقرآن والسنّة[6] وبأثر منهجه في العلوم الإسلامية، من ذلك تأسيس علم أصول النحو نسجاً على منواله، وتجريد أصول نظرية للفكر الإسلامي هي النص والإجماع والقياس اقتداء بالأصول التي أقرّها علم أصول الفقه. وفضلاً عن ذلك فهذا العلم يجمع بين المعقول والمنقول فيوفق بذلك بين أهمّ تيارين في الثقافة الإسلامية[7]. كما أنّه المجال المعرفي الذي يقع فيه التوسع في تقنين المسائل الأصولية[8] وضبط قواعد تأويل النصوص وأحكام الاجتهاد.

أما على صعيد الباحثين المحدثين فقد اتفق أغلبهم على اختلاف مشاربهم على أهمية الاشتغال بأصول الفقه، من ذلك دعوة بعض المستشرقين الباحثين من الشباب خاصة إلى الاهتمام لا بمسألة الاجتهاد فحسب بل بحقل أصول الفقه كله. وأمله أن يكون مجال تخصص بعضهم وألا يقتصروا على معرفة الفقه الإسلامي بل أن يكونوا كذلك مؤرخين للأفكار. ويتأسس هذا الموقف على اعتقاد صاحبه أن أهم الإنجازات في فهم الإسلام سيكون مصدرها خلال نصف القرن القادم أصول الفقه[9].

---

= تمهيده وأحرى ما عنيت بتسديد قواعده وتشييده العلم الذي هو قوام الدين، والمرقي إلى درجات المتقين، وكان علم أصول الفقه جواده الذي لا يلحق وحبله المتين الذي هو أقوى وأوثق، فإنه قاعدة الشرع وأصل يردّ إليه كل فرع». **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 5 ـ 6.

(6) راجع في هذا الشأن الزركشي، المصدر نفسه، 1/ 12.

(7) يقول الغزالي: «خير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصول الفقه من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل». **المستصفى**، ص 4. ويقول القرافي: «فأفضل ما اكتسبه الإنسان علماً يسعد به في عاجل معاشه وآجل معاده، ومن أفضل ذلك علم أصول الفقه لاشتماله على المعقول والمنقول». **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 1/ 90.

(8) يقول ابن كثير: «وأما تفاصيل أحكام النسخ وذكر أنواعه وشروطه فمبسوطة في أصول الفقه». **تفسيره**، 1/ 150.

(9) يقول مونتغمري واط (Montgomery Watt): «I would like to call the attention of other scholars, especially younger ones, to the interest not merely of the question of ijtihad but of the whole field of usul al-fikh, and to express the hope that some may make this their specialization. Such persons need not to =

وقد وجدت هذه الدعوة وغيرها من الدعوات استجابة واضحة، فبرز تيار من الباحثين العرب والأجانب خاصة جعل من أصول الفقه ورشة بحثه المفضلة[10].

وتنامى الانكباب على أصول الفقه من خلال الندوات العامة أو الخاصة بالبلاد العربية والأجنبية[11]. ولعلّ من أدلّ الدلائل على أن أصول الفقه ليست مبحثاً ينتمي إلى الماضي بل هي مسألة راهنة «حارقة»، أن عدة ندوات تخصص مداخلات حول المسائل والمصادر الأصولية في إطار علم الأديان المقارن وتاريخ الأديان[12] وأن عدة دول إسلامية تعتبر أصول الفقه مرجعاً أساسياً لصيانة قوانينها وتشريعاتها. فمن أكثر المشاكل دقة وحساسية لدى الفقهاء المسلمين اليوم التبرير الفقهي للقوانين الراهنة في الدول الإسلامية إن مسّت بشكل أو بآخر المواضيع

= be experts in islamic law but may rather be historians of ideas. I am inclined to think that the chief advances in our understanding of Islam, during the next half century, will come from usul al-fikh. The closing of the door of ijtihad», *Orientalia hispanica,* vol I, 1974, p. 678.

وانظر أيضاً: إدراك اللغويين المحدثين لأهمية أصول الفقه من خلال ما يقوله محمد أركون: «Ce sont des linguistes, tels P. Larcher récemment, qui commencent à attirer l'attention sur l'importance des usul al-fikh pour l'étude des rapports entre la pensée et la langue», *Trangresser, Déplacer, Dépasser.* Arabica, Tome XLIII, Fascicule 1, Janv. 1996, p. 47.

(10) نذكر مثلاً: وائل ب. حلاق صاحب الكثير من البحوث الخاصة بأصول الفقه منها كتاب: **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السنّي**، الصادر عن دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

Hallaq, Wael.B,: *A History of Islamic Legal Theories, an introduction to sunni usul-Al-Fiqh,* (Cambridge University press, 1997).

(11) انظر مثلاً: ندوة نظمتها جامعة **(Utah)** بعنوان **«Islamic legal theory»** (أصول الفقه) يومي 24 و25 أيلول/سبتمبر 1999. راجع العنوان التالي على الإنترنت:
www.utah.edu/mec/Law.html

(12) انظر مثلاً: الندوة التي عقدتها جامعة **(Robert Schuman)** بفرنسا يومي 27 و28 آذار/ مارس 1998 في إطار علم الأديان المقارن لدراسة الأصول التشريعية التي ينهض عليها كل دين. وقدمت فيها مداخلات حول أصول التشريع في المذهب الكاثوليكي وفي المذهب الأرثوذكسي وفي المذهب البروتستانتي، وفي اليهودية وفي البوذية والإسلام، راجع الموقع **www.sdre.c.strasbourg.fr/J Études.html.**

التي أُغلق مجال النظر فيها. وفي هذه الحالة ينبغي أن يُبحث عن الحل في إطار أصول الفقه بالرغم من أنه ميدان محدد لا يمكن توسعته إلا بكثير من الحيطة[13].

وقد أدركت الجامعة التونسية مدى الحيوية التي تتسم بها الدراسات الخاصة بأصول الفقه فلم يتراخ باحثوها عن الإدلاء بدلوهم في هذا الحقل سواءً كان ذلك في كليات الحقوق أو جامعة الزيتونة أو كليات الآداب في مختلف جهات البلاد. وبرزت نتيجة هذا عدة أطروحات تحقق التراث الأصولي[14] أو تدرّسه وتقوّمه[15] كما خصّصت عدّة دروس حول المسائل الأصولية في إطار مناظرة التبريز أو شهادة الدراسات المعمقة[16].

(13) راجع مثلاً: **أثر أصول الفقه في تشريعات دولة الباكستان** عند:
Cerulli, Enrico: «Questions actuelles de droit musulman au Pakistan», *Studia Islamica*, XXIX (1969), pp 103-117.

(14) انظر مثلاً: تحقيق مخطوط «منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول» لأحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840 هـ) قام به أحمد علي مطهر الماخذي في إطار شهادة دكتوراه المرحلة الثالثة تحت إشراف الأستاذ المختار بن الطاهر التليلي، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة، السنة الجامعية 1988 ـ 1989.

(15) راجع مثلاً: الحبيب عياد، «مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات»، ش.ك.ب. نوقشت سنة 1987. وارجع إلى أطروحتنا الموسومة بـ «السنّة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة»، ش.ت.ب. وقد نوقشت سنة 1993. وانظر محمد طاع اللّه، «أصول الفقه عند المحدثين»، دراسة تحليلية نقدية. ش.ت.ب. بإشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، نوقشت بكلية الآداب بمنوبة سنة 1997 ونشرتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان سنة 2000.

(16) يعود فضل الاهتمام بالمسائل الأصولية في هذه الدروس إلى الأستاذين عبد المجيد الشرفي وتوفيق بن عامر، فالأول يعدّ رائداً في تدريس أصول الفقه في كلية الآداب بتونس بعد أن كان حكراً على كلية الشريعة، وقد درّس لطلبة التبريز مسألة النسخ ذات الصلة بأصول الفقه، ودرّس مسألة وسمها بـ«الرازي أصولياً من خلال المحصول في علم الأصول» وبحث كذلك مسألة «القياس عند الأصوليين» و«الإجماع» و«القرآن» وبدا اهتمامه بالأصول من خلال كتبه المنشورة ومقالاته، على غرار مقالة «الشافعي أصولياً بين الاتّباع والابتداع». **مجلة الاجتهاد**، العدد 10 ـ 11/ 1990.
أما الأستاذ بن عامر فإنه أبدى في السنوات الأخيرة اهتماماً ملحوظاً بأصول الفقه فخصّه بالدرس والتقييم في دروس التبريز التي ألقاها، من ذلك درسه حول «التفكير المقاصدي وأثره في التشريع، الشاطبي في الموافقات نموذجاً»، سنة 1999 ـ 2000. و«الكتاب =

وهذه المعطيات جميعها دفعتنا إلى جعل مدوّنة أصول الفقه مجالاً لبحثنا، لكن هذا المجال فسيح وما كتب فيه لا يكاد يحصر، فهل من أمل لنا في أن نضيف إلى ما كتب عنه أمراً ذا بال، لقد بدا لنا الأمر عسيراً أو أشبه ما يكون باقتحام طريق مظلمة لا يُدرى آخرها، لكننا عزمنا على السير فيها، لذلك كان علينا أولاً انتقاء موضوع أو إشكالية لم تزل تحتاج إلى الدرس والفحص، وبما أننا آثرنا مواصلة الاشتغال في نفس حقل أطروحتنا السابقة حول السنّة أصلاً من أصول الفقه، فإننا رأينا أن نوظف النتائج التي استخلصناها منها لاختبارها على باقي الأصول الرئيسية والفرعية.

لقد رأينا أن صياغة المفهوم الأصولي للسنّة وتأسيس حجيتها ملتبسة بالواقع التاريخي الذي عاشه الأصوليون ومحكومة بالضغوط السياسية والمذهبية والتاريخية التي خضعوا لها، وهكذا فإن الواقع كان له إسهام كبير في تحديد المواقف الأصولية من السنّة.

وقد دفعنا هذا إلى أن نحدّد موضوعاً لبحثنا «أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي»، وحاولنا في مرحلة أولى أن ننظر في مدى حضور الواقع والاهتمام به في الدراسات الحديثة حول أصول الفقه فألفينا تيارين أساسيين: يتمثّل الأول في تغييب دراسة الواقع في دراسته لأصول الفقه، من ذلك دراسة حسن حنفي الموسومة بـ «مناهج التفسير: بحث في علم أصول الفقه»[17]، فهي لا تهتمّ بالسياق التاريخي الذي ساهم في نشأة القواعد الأصولية، ويعترف صاحب هذه الدراسة بأن مشروع رؤيته التركيبية لعلم الأصول لا يتمّ إلا بفضل تغييب كامل للتاريخ[18]. ولعلّ ما يبرّر هذا الرأي انطلاق صاحبه من اعتبار المنهج الأصولي منهجاً مجرّداً يثبت نفسه في استقلال تام عن الأحداث والظروف. يقول: «ومؤلفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لا شأن لها بالقائلين بها، بل هي تعبير عن أنساق عقلية خالصة»[19] ويسير عادل فاخوري

---

= أصلاً من أصول التشريع» سنة 2000 ـ 2001، و«منزلة الاجتهاد في الفكر الأصولي إلى نهاية القرن الثامن» سنة 2003 ـ 2004.

(17) كُتب هذا البحث في الأصل باللغة الفرنسية ونُشر بالقاهرة سنة 1965.

(18) المرجع نفسه، ص 9.

(19) حسن حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، ص 91.

في هذا الاتجاه فيقول «إن علم أصول الفقه وإن كان من حيث نشأته متعلقاً بالفقه الإسلامي وبالتالي بأحداث تاريخية عينية، فهو من حيث كنهه علم كلي مجرد لا يمتّ إلى دين أو مجتمع بصلة ذاتية...»[20]، ويفسر هذا الموقف بأن صاحبه يبتغي البرهنة على أن أصول الفقه علم عقلي لا نقلي كما هو متعارف، وبهذا يتمكن من تطبيق قواعد علم المنطق عليه لتحقيق غايته المعلنة وهي إقامة منطق حديث للحقوق والأخلاق انطلاقاً من الأصول.

وينتمي إلى هذا الصنف من الدراسات بحث محمد خالد مسعود عن الفكر الأصولي عند الشاطبي[21] فإن الطابع النظري يطغى عليه في مقابل تقلّص المقاربة التاريخية. وهكذا اكتفى الباحث بسرد المواقف وعرضها. وهذا ما لاحظناه كذلك في دراسة عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان «الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية»[22]. فلئن كان العنوان مغرياً فإن المحتوى لا يفي بالغرض، لأن صاحب الدراسة اقتصر على تقديم عدد من المصادر الأصولية والترجمة لكتابها وتقويمها بشكل عام مع تكثيف النصوص المقتطفة من تلك المصادر دون جهد شخصي في التحليل والمقارنة والنقد.

أما التيار الثاني في الدراسات التي اشتغلت بأصول الفقه وعلم الكلام فهو يعدّ قليل الأنصار والأتباع، ويرى أصحابه أن من الضروري دراسة علمي أصول الفقه وأصول الدين في ضوء الواقع، ولعلّ أعمال فريق من المستشرقين تعدّ رائدة في هذا الإطار[23] وتؤكد كلها على عدم انسجام النظرية الأصولية مع الواقع. وصدرت في العقدين الأخيرين دراسات تحتذي هذا المنحى لكنها تتسم بالجزئية، أي إنها لا تخصص لدراسة الصلة بين الواقع والمسألة الأصولية إلا حجماً قليلاً[24]

(20) عادل فاخوري، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، ص 7.

(21) عنوان هذا البحث المكتوب بالإنكليزية:

«Islamic Legal Philosophy. A study of Abu Ishaq Al-Shatibi, Life and thought», (Islamabad, Pakistan, 1979).

(22) ظهر هذا البحث في طبعته الثانية بجدة سنة 1984.

(23) انظر مثلاً: أعمال Goldziher وSchacht على غرار كتاب **أصول التشريع المحمدي** لشاخت.

(24) انظر مثلاً على هذا مقالة عزيز العظمة: =

بيد أنها مع ذلك تؤشر لبداية عهد جديد في البحوث الخاصة بصلة أصول الفقه وعلم الكلام بالواقع، ولعلّ ما يدعم هذا الرأي ظهور عمل أكاديمي ضخم يتمثّل في ددراسة المستشرق الألماني يوسف فان أس (van Ess) المسمّاة «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»[25]، وقد سعى صاحب هذا البحث إلى تفكيك السياق التاريخي الكامن خلف المواقف الكلامية النظرية والمجردة.

ولا ريب أن أصحاب هذه البحوث استفادوا من الدراسات الحديثة في مختلف المجالات العلمية، فقد منحت هذه الدراسات منزلة أثيرة للواقع، من ذلك أن المدرسة الاجتماعية في القانون تعتقد أنّه لا يمكن فهم ظاهرة القانون دون فهم المقاصد التي أدت إلى وجوده ومن غير دراسة الأهداف التي ترسم للحياة الاجتماعية، وأن مركز الجاذبية في تطور القانون لا يكمن في التشريع ولا في علم القضاء وإنما في المجتمع نفسه[26]. أما علم اجتماع المعرفة فإنه جعل موضوعه دراسة الأصول الاجتماعية للأفكار والكشف عن كيفية ارتباط هذه الأفكار بالجوانب المختلفة للواقع الاجتماعي في فترة تاريخية محددة زماناً ومكاناً، وكيف تؤثر هذه الأفكار بدورها في ذلك الواقع ؟[27].

ولعلّ كثرة استخدام مصطلح الواقع في الحياة اليومية جعلته من أكثر المفاهيم القابلة لأن تشحن بمختلف الدلالات، لكن هذا لا يمنع من اعتباره

---

= «Islamic Legal theory and the appropriation of reality in «Islamic Law, social and historical contexts»»», U.S.A. 1988, pp. 250-265.

وانظر كولسون: **تاريخ التشريع الإسلامي**، الفصل 10: الفقه والمجتمع الإسلامي، ص 177 ـ 198.

وراجع: Hallaq, Wael b. *A history of Islamic Legal theories*, pp. 125-161.

(25) ظهر هذا العمل الكبير باللغة الألمانية في برلين بين 1991 و1997.

(26) انظر لمزيد التوسع عمار الطالبي: «**أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون**»، ندوة ابن رشد، بيت الحكمة، تونس، 16 ـ 21 شباط/فيفري 1998، ص 31.

(27) راجع محمد أحمد الزعبي: «سوسيولوجيا المعرفة . مدخل منهجي»، **مجلة دراسات عربية**، العدد 5 ـ 6 آذار/مارس ـ نيسان/أفريل 1997، ص 102. وانظر قول بتر برغر: «علم اجتماع المعرفة يهتم بتحليل البناء الاجتماعي للواقع وبالعلاقة بين الفكر الإنساني والسياق الاجتماعي الذي يظهر فيه». **البنية الاجتماعية للواقع**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، ص 13.

مفهوماً عصِيّاً على التحديد في مجالات الفلسفة وعلم التاريخ وغيرها، فكلمة واقع (réalité) تعني ما يوجد فعليّاً، لكن مفهوم الوجود صعب التعريف بل إنه غير قابل للتعريف[28]، ومع ذلك يمكن ضبط معنى الواقع بمقابلته بألفاظ أخرى، كالعدم والممكن والخيالي والمثالي.

وفي علم التاريخ الحديث لم يعد الواقع التاريخي جاهزاً أمام المؤرخ يكتفي بنقله بأمانة[29]، وإنما هو واقع غامض لا ينضب غموضه، كما يقول أرون (Aron)، ويتجلى ذلك في تعدد مناحي الوجود الإنساني وتنوع فضاءات الإدراك ومبررات التأويل وحقول الدلالة[30].

ولعلّ من أهم التحولات التي شهدها الخطاب التاريخي الحديث ابتعاده عن حصر مجال اهتمامه في الواقعين السياسي والعسكري اللذين استأثرا بعناية مؤرخي العصور السابقة ليركّز على التاريخ اللاحدثي الذي لا يستنكف من مقاربة أي موضوع طبيعي أو بشري. وهكذا اتسع مجال الواقع أمام المؤرخين ليشمل الحياة اليومية والفئات المهمشة اجتماعياً في الماضي والمواضيع التي تبدو تافهة قديماً. وتعدّ دراسات فوكو (ت 1984) حول الجنون والسجن والرغبة على قدر كبير من الأهمية في هذا الشأن[31]، وكذلك بحوث مدرسة الحوليات في فرنسا[32].

---

(28) «Si donc la notion de réalité renvoie à celle d'être, d'existence ou de substance, il faut avouer que, présente à toute pensée, supposée par toute pensée, elle demeure, selon la rigueur, indéfinissable».

انظر فصل: réalité بالموسوعة العالمية، Encyclopaedia Universalis. قرص ليزر هذه الموسوعة، طبعة 1997.

(29) يميّز De certeau بين مفهومين للواقع، الواقع الذي ينطلق منه المؤرخ لكي يفهمه ويستعيده والواقع كما تتمّ صياغته من خلال عمل المؤرخ. وهو يبقى مرتهناً بإشكالية الباحث واختياراته المنهجية. فالواقع من جهة نتاج التحليل، وهو من جهة أخرى مصادرته ومنطلقه، فهاتان صيغتان لا يمكن أن تردّ إحداهما إلى الأخرى. والعلم التاريخي يتشكل عبر اقترانهما والتراوح بينهما». راجع: De Certeau, Michel, *L'Écriture de l'Histoire*, (Paris, 1975, pp. 46-47).

(30) انظر: Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire,* (Paris, 1986), p. 147.

(31) ارجع إلى السيد ولد أباه: **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، ص 38.

(32) راجع عن إسهام هذه المدرسة: =

والظاهر أن ما طرأ من جديد في مفهوم الواقع مدين للبحوث الحديثة في العلوم الإنسانية والصحيحة على حد السواء، فقد أثبتت نسبية هذا المفهوم وغموضه، وبيّنت أن الفصل بين الفكر والواقع ليس صحيحاً بل بينهما امتزاج في عدة نقاط. فالفكري L'idéel ينتشر في الواقع الاجتماعي كله دون أن يعني ذلك أن كل شيء فكري في الواقع، والفكري لا يتعارض مع المادي، لأنّ التفكير هو أن تضع المادة (المخ) في حركة[33].

كما ساهمت الفيزياء الكوانتية[34] في التشكيك في العقيدة الفلسفية المعاصرة القائلة بوجود مستوى واحد للواقع[35]. وبنت رأيها هذا على أن الكيانات الكوانتية خاضعة لقوانين مقطوعة جذرياً عن قوانين العالم الماكروفيزيائي. وتوجد مؤشرات رياضية قوية تجعل العبور من العالم الكوانتي إلى العالم الماكروفيزيائي أمراً متعذراً أبداً[36].

وهكذا تنضم نتائج الدراسات الخاصة بالمنظومات الطبيعية إلى الدراسات الإنسانية التي تؤكد أن الواقع متعدد الأبعاد (réalité multidimensionnelle) ومتعدد

= Toma, Dolores, *Histoire des mentalités et cultures françaises*. www.unibuc.ro/ebooks/lls/DoloresToma-Histoire/Origines.htm.

(33) راجع: Godelier, Maurice, *L'idéel et le matériel*, Paris, 1984, p. 199
وانظر قوله: «عندما حلّلنا المظهر الأكثر مادية في الواقع الاجتماعي وهو قوى الإنتاج التي يملكها مجتمع ما لمواجهة الطبيعة، استخلصنا أنها تشتمل على مكوّنين ممتزجين امتزاجاً وثيقاً: قسم مادي يشمل أدوات الإنتاج والإنسان، وقسم فكري يضم تمثلات الطبيعة وقواعد صنع الآلات واستخدامها وغير ذلك، وهذه التمثُّلات ضرورية لإنتاج الآلات المادية». ص 197.

(34) تدرس الفيزياء الكوانتية أو فيزياء الكم مكونات الذرة كالإلكترون والبروتون والنيترون.

(35) المقصود بمستوى الواقع Niveau de réalité جملة من المنظومات غير متغيرة ينتظمها عدد من القوانين العامة أي أن مستويين للواقع يكونان مختلفين إذا وجد بينهما انقطاع في القوانين وفي التصورات الأساسية.

(36) راجع بسراب نيكولسكو (Nicolescu Basarab): العبر مناهجية (Transdisciplinarité) والتعقيد مستويات الواقع كمصدر لعدم التعيين. المبحث 1: الفيزياء الكوانتية ومستويات الواقع وهو بحث منشور بالإنترنت على الموقع التالي:
http://maaber.5Omegs.com/tenth_issue/epistemology_1a.htm

المراجع (multiréférentielle)، ولعلّ هذا ما جعل الفيلسوف الألماني فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg)[37] (ت 1976) يطرح فكرة ثلاث مناطق للواقع من شأنها فسح المجال للتأمل في مفهوم الواقع من جديد: المنطقة الأولى هي منطقة الفيزياء التقليدية، والثانية منطقة الفيزياء الكوانتية والبيولوجيا والظواهر النفسية، والثالثة منطقة الخبرات الدينية والفلسفية والفنية[38].

إن هذه المعطيات من شأنها أن تثير فينا التساؤل عن وجاهة البحث في صلة أصول الفقه بالواقع، والحال أنّه مفهوم غير محدد ونسبي، فضلاً عن أن هذا الموضوع يثير أيضاً تعقّد مسألة العلاقة بين الفكر والواقع والوجود، وهو ما جعل بعض الدارسين يقول إن هذه المسألة انتصبت كأبي الهول أمام مفكري عصر الأنوار لتقول لكل منهم: «اكشف سرّي وإلا التهمت مذهبك»[39]. لكن هذه الصعوبات قد تفيدنا أكثر ممّا تعوقنا لأنّ بإمكاننا بفضل مكتسبات العلوم الحديثة أن ندرس الواقع من زوايا نظر متعددة، فلا نكتفي بدراسة الطبقات المسيطرة على السلطة بل ننظر كذلك في مواقف الأصوليين من الفئات الاجتماعية المهمشة. فالواقع في اعتبارنا إذن هو السياق التاريخي الذي يعيش فيه مجتمع ما، ويندرج في ذلك عنصر الزمان والمكان والبنية التحتية والبنية الفوقية ومختلف فئات المجتمع ومؤسساته المعنوية والمادية. وبناء على هذا المفهوم، المستلهَم من البحوث الاجتماعية والفلسفية بالخصوص[40]، نظرنا في علاقة أصول الفقه بعدد من مكونات الواقع التاريخي الذي يتفاعل معه الأصولي بالتبرير طوراً وبالتكيف معه أو الانفصال عنه طوراً آخر. وتوقفنا عند بعض مستويات هذا الواقع، كالواقع السياسي والواقع الاجتماعي والواقع التشريعي.

---

(37) هايزنبرغ: فيزيائي ألماني وأحد مؤسسي النظرية الكوانتية. أحرز جائزة نوبل سنة 1932. ومن كتبه **الطبيعة في الفيزياء المعاصرة**، وقد قارن فيه بين نظرة الإنسان القديم للطبيعة ونظرة الإنسان الحديث.

(38) بسراب نيكولسكو، المرجع المذكور.

(39) راجع: جورج بليخانوف، **تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ**، ترجمة جورج طرابيشي، ص 164.

(40) انظر أمثلة أخرى على تنوع مفاهيم الواقع: محمد خروبات، «مفهوم الواقع في فقه الواقع»، وهو منشور على العنوان التالي:
http://www.alnultaka.net/web/m00-p7.htm

وقد اقتضت طبيعة موضوعنا أن نركّز دراستنا على قضايا مضمونية، لتبيّن مختلف جوانب صلة الفكر الأصولي بواقعه، لذلك التزمنا في التخطيط بجملة من المحاور والإشكاليات التي سعينا من خلالها إلى إضاءة بعض ما يشدّ الخطاب الأصولي إلى الواقع. وقد كان في نيتنا منذ بداية تعاملنا مع موضوع بحثنا أن ندرس كل أصول الفقه الرئيسية والفرعية لاستجلاء مدى صلتها بالواقع، وأن تمتدّ دراستنا إلى العصر الحديث، لكن تبيّن لنا أن ذلك أمر صعب المنال، لذلك آثرنا تحديد عدد الأصول التي تهتمّ بها، وهي: الأصول الأربعة الرئيسية، وأصول ثلاثة فرعية هي العُرف والاستحسان والمصالح المرسلة، وقصرنا عنايتنا على ما قبل العصر الحديث دون أن يعني ذلك بالضرورة إقصاء تاماً للمواقف الحديثة، فقد كانت هي في كثير من الأحيان دافعاً لنا إلى مزيد من النظر والتوسع في القضايا.

وهكذا قسّمنا عملنا إلى محورين كبيرين: أحدهما يدور حول أصول الفقه وتاريخها من جهة، وما تطرحه حجيتها من إشكاليات من جهة أخرى، ولا نخال هذا القسم إلا من صميم عملنا لأننا ونحن ندرس تأسيس علم أصول الفقه وإسهام مختلف المذاهب والفرق الإسلامية في التدوين فيه إنما نروم أن نبلّغ رسالة واضحة تفيد أن الوعي بأهمية أصول الفقه لم يكن منحصراً في مذهب دون آخر، وأن الفِرَق غير السنّيّة قد أسهمت في التدوين الأصولي كإسهام المذاهب السنّيّة، وأن أصول الفقه قد فعلت في الواقع التاريخي فعلاً متواصلاً عبر الزمان والمكان، وأن هذا الفعل هو الذي كان قادحاً للتأليف الأصولي.

كما أننا عندما خصّصنا الجزء الثاني من هذا المحور الأول لحجّيّة الأصول لم يكن يغيب عنّا أن الأصوليين وهم يسعون إلى إثبات حجّيّة الأصول إنما يبتغون التشريع للواقع. لكن بما أن رؤاهم للواقع مختلفة ومصالحهم وانتماءاتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية غير متجانسة كانت تنظيراتهم الخاصة بحجّيّة الأصول مختلفة ومتناقضة أحياناً بين مُثبتٍ لبعض الأصول ونافٍ لها.

وهكذا أفردنا الفصل الأول من هذا الباب لحجّيّة القرآن فنظرنا في البدء في مستندات إثباتها في المدونة الأصولية، كالإعجاز وتواتر النقل، وبيّنّا المسافة التي تفصل التنظير الأصولي عن الممارسة التاريخية من خلال التوقف عند مسألة القراءات المتواترة ونقدها، ثم تطرقنا في مرحلة ثانية إلى بعض ما حدث في

الواقع التاريخي من طعن في القرآن، وما برز من مواقف ناقدة له بسبب ما روي من نسخ عدد من آياته أو أقسام من سوره، أو بفعل ما حفّ بجمعه من صراع وتوتر بين كبار الصحابة أو ما تضمنه من متشابه فضلاً عن المرويات التي تثير التساؤل حول تواتر نقله.

وانكببنا في الفصل الثاني على أحد مكوّنات الأصل الثاني من أصول الفقه، وهو الخبر المتواتر، فأوضحنا كيفية إثبات سلطته وأثرنا إشكالية عدد رواته، وانتقلنا من هذا المستوى النظري لندرس كيفية تعامل المذاهب والفرق الإسلامية مع هذا الصنف من الأخبار في الواقع التاريخي، وسعينا إلى استجلاء العوامل المذهبية التي نسجت خيوط النظرية الخاصة بالمتواتر. وهذا ما دعانا إلى التوقف عند ظاهرة تضخم المتواتر عن طريق جملة من الحلول التي ابتدعها الأصوليون. وقد دفعتنا محاولة البرهنة على آرائنا النظرية إلى تخصيص قسم تطبيقي لدراسة حديثين متواترين، أحدهما من المتواتر اللفظي والثاني من المتواتر المعنوي، وحرصنا في قسم لاحق من هذا الفصل على اختبار مسلّمة بداهة الخبر المتواتر المفيد للعلم عند الأصوليين في ضوء الواقع التاريخي، فألمعنا إلى عدد من المواقف التي طعنت في حجيته لا من خارج الجماعة الإسلامية فحسب بل من داخلها أيضاً.

وخصّصنا الفصل الثالث للإشكاليات المتصلة بحجّيّة خبر الآحاد، فهذا الصنف من الأخبار يمثل أغلب السنّة، وقد سعى الأصوليون إلى إثباته بشتى الحجج والطرق اعتماداً على القرآن والحديث والإجماع والعقل، لكن إلى أيّ مدى أقنعوا بحججهم؟ يبدو أن فريقاً من المسلمين لم يقتنع بما قدّموه، لذلك طعن في حجّيّة هذه الأحاديث. وقد أشرنا في هذا الصدد إلى موقف إبراهيم النظّام من المعتزلة وموقف بعض الشيعة والخوارج.

وكان الفصل الرابع مركّزاً على حجّيّة الإجماع بين التأصيل والإنكار. واقتضى منا هذا بحث أهمّ الأدلة النقلية والعقلية التي اعتمدها الأصوليون، لإثبات الإجماع والنظر في مدى قطعيتها، وسبر المقصود بلفظ الإجماع للنظر في تنوّع مدلولاته. ولم نقصر مجال بحثنا على المذاهب السنّيّة بل تطرقنا إلى خصوصية إثبات الإجماع عند الإباضية، وأضأنا على بعض المواقف المهمَّشة لأنّها أنكرت حجّيّة الإجماع، كموقف النظّام وبعض الشيعة.

وختمنا الباب بفصل خامس حول حجّيّة القياس قسمناه إلى قسمين: قسم

يهتمّ ببحث موقف إثبات القياس وأدلة أصحابه؛ وقسم ثان ينشغل بموقف إنكار القياس من خارج الفكر السنّي خاصة.

وقد أثرنا في المحور الثاني من عملنا علاقة أصول الفقه بالواقع التاريخي، ممّا يعني أن مشغلنا الرئيسي سيكون منصباً على تحديد خلفيات صلة الخطاب الأصولي النظري بالواقع التاريخي وطبيعة هذه الصلة: هل هي صلة وصل أم فصل؟ وهل هي صلة انسجام وتجانس أم صلة توتر وتنافر؟ وبناء على هذا جعلنا الباب الثالث من عملنا يدور حول أصول الفقه الفرعية ومحاولة التكيّف مع الواقع. ولمّا كان بحث كل هذه الأصول محتاجاً إلى أطروحة مستقلة انتقينا ثلاثة أصول منها تُعدّ أكثرها أهمية، وهي: العُرف والمصلحة المرسلة والاستحسان. ففي الفصل الخاص بالعُرف نظرنا في أدلة حجيته ومدى اعتراف الأصوليين به. وأحصينا نسبة تواتر لفظ العُرف في جملة من المصادر الفقهية تمثّل المذاهب السنّيّة الأربعة، لنرى مدى التجانس بين الموقف الأصولي النظري منه وموقف الفقهاء التطبيقي. وتساءلنا عن صلة العُرف بالواقع وعن مدى تأثير ضغط الواقع في تبني العُرف مصدراً للتشريع عند بعض المذاهب، وختمنا بحثنا بالنظر في طبيعة علاقة العُرف بالنص الشرعي. فهل يُلجأ إلى العُرف في حال غياب النص فحسب أم يعوَّل عليه حتى في حالة وجود النص؟

وسعينا في الفصل الذي خصصنا المصلحة به إلى مراجعة أدلة حجيتها وبيان اختلاف المذاهب الإسلامية في الأخذ بها، فبعضهم يثبتها وبعضهم ينكرها. كما رمنا استقصاء مواقف الأصوليين منها في إطار كل مذهب لاستجلاء حقيقة تطور منزلتها.

واقتضى منا هذا التوقفَ عند مسألة حيوية هي: صلة المصلحة بالشرع، وتوسعنا في هذا الشأن في موقف مهمش بالرغم من أن صاحبه حنبلي سنّي، وهو موقف نجم الدين الطوفي، من تقديم المصلحة على النص، وختمنا هذا الفصل باستعراض بعض المواقف التي نادى فيها عدد من الفقهاء والأصوليين بتغير الأحكام بتغيير المصلحة.

وحرصنا في الفصل المتعلق بالاستحسان على تحديد أهميته في المذهب الحنفي وفي غيره من المذاهب السنّيّة، وحاولنا توضيح خلفيات المدافعين عن

حجيته والمنكرين لها، ونظرنا في صلته بالواقع من جهة وبالشرع من جهة أخرى. فهل ساهم هذا الأصل في التكيف مع الواقع بالانسجام مع النص أم بتجاوزه ؟

وانتقلنا إثر هذا إلى باب آخر ندرس ضمنه خاصية أخرى ميّزت أصول الفقه في صلتها بالواقع التاريخي، هي التبرير، ذلك أننا استخلصنا أن أهمّ الوظائف التي أُنيطت بالأصول التشريعية تبرير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والتشريعية وتثبيتها، واستوجب منا ذلك مقاربة مسائل قلّما خصّصت لها الدراسات حيزاً لبحثها، على غرار منزلة فئة العامة في الفكر الأصولي. وقد ابتغينا ضبط هذه المنزلة بالنظر أولاً في مواقف الأصوليين من خبر العامي وشهادته، والتطرق في مستوى ثان إلى مسألة إشراكه في الإجماع أو إقصائه منه، وبحث مدى ضرورة تقليده للعلماء على صعيد ثالث. ولعلّ ما شدّ اهتمامنا أكثر من غيره في هذا الفصل المواقف السنّيّة والاعتزالية المهمشة التي اختارت الخروج عن الموقف الأصولي السائد المدافع عن إقصاء العامي تبريراً لوضعه الدوني في المجتمع.

واهتممنا في السياق نفسه بفئة الرقيق ومواقف الأصوليين منها، فنظرنا أولاً في منزلة العبد لديهم، ثم توقفنا عند مدى قبولهم خبره وشهادته وحاولنا فهم أسباب رفض العمل بشهادته والحال أن خبره مقبول، وبحثنا إثر ذلك مسألة دخول العبيد في مطلق الخطاب والأمر لكشف الخلفيات التاريخية الكامنة وراء إقصاء العبد من الخطاب. وحتى يكون بحثنا مشفوعاً بالتطبيق، حاولنا الوصل بين المبادئ الأصولية والواقع التاريخي، فبيّنّا كيف ساهم مبدأ تخصيص العموم في إقصاء العبد من الميراث تكريساً لوضعه الدوني، وأشرنا إلى دور التأويل في إزاحة العبيد عن تولّي مناصب السلطة السياسية، وأوضحنا أن هذا الموقف لم يؤيده كلّ ممثلي الفكر الإسلامي.

ولم تقتصر **المدونة الأصولية الفقهية** على تبرير الوضع السلبي للعامة والرقيق بل فعلت الأمر نفسه مع المرأة، لذلك جعلنا الفصل الثالث في هذا الباب للنظر في هذه المسألة من خلال البحث عن شواهد تبيّن منزلة النساء وصورتهن عند الأصوليين، وأدّانا هذا إلى التصدي لمواقفهم القابلة لأخبار المرأة من جهة والرافضة لشهادتهن إن كنّ منفردات من جهة أخرى. وقد سعينا إلى اختبار أثر

الموقف الأصولي في الواقع التاريخي فدرسنا مسألة تولّي المرأة للحكم، وبيّنا أنها أُقصيت من أي دور سياسي بناء على بعض النصوص الدينية.

ولئن كانت الفصول الثلاثة السابقة تخوض في مسألة تبرير أصول الفقه للواقع الاجتماعي، فإن الفصول اللاحقة ستعنى بتبرير الواقع السياسي والتشريعي، فعلى الصعيد الأول، خصصنا فصلاً لمقاربة كيفيات تبرير الأصوليين مشروعية السلطة السياسية، فوقفنا على تأويل النص القرآني مسلكاً من مسالك التبرير، ثم عرّجنا على توظيف الحديث النبوي واستغلال مفهوم سنّة الخلفاء تكريساً لنفوذ القائمين بمؤسسة الخلافة، وبحثنا في قسم ثان من هذا الفصل مسألة مشروعية السلطة المتغلبة، فتطرقنا أولاً إلى المواقف الأصولية السنّيّة التي تبرّر هذا التغلب ثم خضنا ثانياً في المواقف الرافضة لهذه السلطة عند بعض السنّيين وعند غير السنّيين بالخصوص.

وارتأينا في فصل لاحق أن نعيد النظر في الإجماع لدراسة توظيفه لدى الأصوليين لتبرير طاعة السلطة السياسية، وانطلقنا في هذا الشأن من فحص تجليات التباس الإجماع بالسياسة من خلال مفهومه وموضوعه وأهدافه لنصل إلى توضيح الصلة بين الإجماع والخلافة. وخصصنا المبحث الأخير لبيان المسافة الفاصلة بين التنظير الأصولي والواقع التاريخي من خلال أنموذج القراءة الشاذة للقرآن.

أمّا على الصعيد الثاني، فقد استوقفنا مبحث النسخ لدوره في تبرير الواقع التشريعي. وحاولنا أن نتوسع في هذه المسألة من خلال بحث نظري لموضوع نسخ القرآن بالسنّة مشفوع بقسم تطبيقي يساعدنا في بلورة الرهانات التاريخية التي يخفيها الخطاب الأصولي.

وفي الباب الأخير من عملنا آثرنا النظر في أصول الفقه وتكريسها الانفصال عن الواقع التاريخي وانتقينا من أجل ذلك محاور بحث أربعة: ففي الفصل الأول درسنا بعض مواقف الأصوليين التي أقصت فريقاً من المسلمين لمخالفته العقيدة السنّيّة، وتجلى هذا في منع قبول أخبار غير السنّيين وكذلك شهاداتهم، وفي رفض دخولهم في الإجماع ومشاركتهم في الحكم، وقد حاولنا بيان صلة هذه المواقف بالواقع واستجلاء موقف الأقلية الرافضة لها، لما يمثله إقصاء فريق من المسلمين من تغييب لمكوّن من مكوّنات الواقع التاريخي والجماعة المسلمة.

وتوقفنا في الفصل الثاني عند إشكالية عدالة الصحابة بين النظرية والواقع، فتطرقنا إلى الأدلة النظرية النقلية التي تؤصل عدالتهم وتضخم صورهم وتفرض سلطتهم، وهي سلطة الماضي لا الحاضر، كما درسنا المواقف الناقدة لعدالتهم من خارج الفكر السنّي، خاصة عند الخوارج والمعتزلة والشيعة.

وعدنا في الفصل الثالث إلى الإجماع، فلئن درسنا في مبحث سابق توظيفه عند الأصوليين لتبرير طاعة السلطة السياسية، فإننا في فصلنا هذا اخترنا أن ندرس بعض المكوّنات الداخلية للخطاب الأصولي المتعلّق بهذا الأصل الثالث من أصول التشريع وفق ترتيب الشافعي، واقتضى منا هذا إلقاء الضوء على قاعدتين أصوليتين، أولاهما، منع الإجماع بعد الخلاف، والثانية منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق. وقد سعينا إلى بيان مختلف المواقف الأصولية من هاتين القاعدتين وإسهامهما في قطع التفكير الفقهي والأصولي عن الواقع.

وقد مهّد لنا هذا النظر في قضية الاجتهاد والانفصال عن الواقع في الفصل الأخير من عملنا. واخترنا أن ندرس تلك القضية من خلال مسألتين: أولاهما، شروط الاجتهاد؛ والثانية مجال الاجتهاد، فاستخلصنا تهميش الواقع ضمن الشروط النظرية للاجتهاد وغياب الواقع من مجالات الاجتهاد. وفي المقابل يمنع الاجتهاد في الأصول وفيما فيه نص. ومن الواضح إذن أن المنهج الذي اخترنا مقاربة بحثنا من خلاله لا يقتصر على النصوص، ولا يطمئنّ إلى مسلّمات الفكر الأصولي، ولا يكتفي بمذهب واحد، ولا يرمي إلى تثبيت إيمان الفرد أو المجموعة أو خلخلته، وإنما مبتغاه فهم النصوص في ضوء واقعها ووصل الاجتهادات والمذاهب بسياق نشأتها، فوفقاً للمنهج التاريخي ليس النص بمعزل عن محيطه التاريخي الذي دوّن فيه.

وقد اقتضى منا هذا الاختيار المنهجي الانفتاح على المصادر غير الأصولية. كما تطلّب منا الانتباه إلى أدق الدقائق في **المدوّنة الأصولية** لأن إشارات قليلة ومتناثرة وغير واعية أحياناً قد ترشد إلى خلفيات بعض المواقف الأصولية التي تبدو مغلّفة بطابع نظري هادئ، والحال أنها مرّت بتاريخ متوتّر قبل أن تسكن. لذلك فإن ما يفيدنا لا يوجد بالضرورة في الأبواب المطوّلة أو في المباحث الخاصة بالمسائل التي نبحثها بل قد يوجد حيث لا ننتظر.

وقد سعينا إلى توخي الموضوعية ما أمكننا، ففصلنا موضوع بحثنا عنّا، فلم نندمج في الإطار المعرفي الذي تفرضه المنظومة الأصولية، بل سعينا إلى ترك مسافة نقدية بيننا وبينها وحرصنا على مساءلة البديهيات والمسلّمات الأصولية لبيان تاريخيتها وظروف نشأتها، واعتمدنا على المنهج المقارن للاطلاع على وجهات النظر المختلفة في المسائل الأصولية، سواءٌ كان ذلك بين الإسلام وغيره من الأديان أو بين المذاهب الإسلامية نفسها، سنيّة وغير سنيّة، فبالمقارنة تبرز نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق في مختلف المقاربات الخاصة بالمسألة الواحدة. وترشح من ذلك خصوصية كل مقاربة، وقد مكّننا الجمع بين المنهجين التاريخي والمقارن من إبراز التنوّع في الفكر الأصولي، فلا يوجد فكر أصولي سنّي يمثّل وحده الحقيقة، بل يوجد كذلك فكر أصولي غير سنّي لدى المعتزلة والشيعة والإباضية، ومن حق هذه المذاهب على الباحث في الحديث أن يعرض مواقفها وألا يهمشها كما حدث لها على مرّ العصور وإلى يومنا هذا.

وبناء على هذا وقفنا على اتجاهات أصولية تاريخية عُدّت شاذّة وغُيِّبت لأنها ناقضت الاتجاه الأصولي السنّي الذي انتصر تاريخياً، وبيّنا أهميتها. ولعلّ ما ظلّ على الهامش قروناً في تراثنا هو الذي يستحق الدراسة أكثر من غيره في عصرنا لأنه قد يقلب رؤانا للكثير من المسائل والمباحث.

ولمّا كانت خياراتنا المنهجية على هذا الشكل، كان لزاماً علينا انتقاء مدوّنة بحثنا اعتماداً على معايير تناسبها وتتكفل بتحقيقها، وفي صدارة تلك المعايير تمثيليتها لمختلف المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة، وعلى هذا الأساس سعينا إلى توفير مصادر شيعية واعتزالية وإباضية، ولئن توفّرت لدينا عدة كتب أصول فقه شيعية واعتزالية فإنه لم يتوفّر لنا من كتب الإباضية إلا كتاب واحد هو **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف** لأبي يعقوب الورجلاني. ولعلّ فضلنا في اعتماد هذا المصدر الوحيد أننا لم نعثر على أية إحالة عليه في البحوث الخاصة بأصول الفقه في العصر الحديث بالرغم من طرافة مواضيعه ومنهجه.

وهكذا حاولنا أن نقدّم صورة متنوعة وشاملة لمختلف مكوّنات الفكر الإسلامي القديم تخالف الصورة النمطية الآحادية التي نجدها في الدراسات المكتفية بالفكر الأصولي السنّي أو الشيعي.

واقتضى منا هذا الاختيار المنهجي توظيف معيار ثان في انتقاء مدوّنتنا هو تمثيليتها لمختلف الاتجاهات داخل المذهب الواحد. ففي الكتب السنّيّة راعينا تمثيلية المذاهب الفقهية، فسعينا إلى توفير مصادر شافعية ومالكية وحنفية وحنبلية، وأخذنا بعين الاعتبار تمثيلية الاتجاهات الكلامية، سواءٌ كانت أشعرية أو ماتريدية، وحرصنا في مجال الكتب الشيعية على تمثيلية مختلف الفرق لذلك وفّرنا مصادر إمامية وإسماعيلية وزيدية.

ولم نقتصر في مدوّنتنا على الكتب الأساسية أو الكتب الأمهات في علم أصول الفقه، بل عوّلنا كذلك على كتب الشروح والمختصرات الأصولية، فهي تفسّر غامض الأفكار والمعاني والكلمات أحياناً، وتقدّم إضافات جديدة أحياناً أخرى، كما أنّها ذات قيمة وثائقية كبيرة لأنها قد تشتمل على نصوص أو مواقف لا تضمّها أمهات كتب الأصول، وفضلاً عن ذلك فهي مؤشر على أهمية عدد من الكتب التي حظيت برصيد من الشروح والملخصات كبير، **كمستصفى الغزالي**، كما أنها مؤشر على مدى اجتهاد أصحابها أو تقليدهم. ويبدو أن التفطن إلى أهمية الشروح والملخصات في مجال البحث أو التدريس أضحى قاسماً مشتركاً لدى الباحثين في مختلف العلوم الإسلامية في اللغة أو الآداب أو الدين، ذلك أن كلّ كتابة جديدة تعني حتماً مراجعة القديم وإنْ بنسب متفاوتة، كما تعكس بالضرورة شخصية كاتبها ومذهبه وعصره فضلاً عن نضج الكتابة وعمقها الذي يفوت فيه اللاحق السابق، لأن السابق يُكتب دون مثال سابق أو اعتماداً على أمثلة قليلة لكن اللاحق تتوفر لديه أمثلة كثيرة، وهذا حال **رسالة الشافعي** وما يعتريها من ثغرات في منهجها، و**مستصفى الغزالي** وما يتّسم به من نضج.

ولأننا ندرك أن دراسة المسائل الأصولية لا يمكن أن تكتفي بكتب الأصول كنا نعود إلى مصادر فقهية أو كلامية أو تاريخية أو كتب التفسير والقضاء وغيرها، فبعضها يشتمل على مباحث مشتركة مع كتب أصول الفقه، وبعضها الآخر يضيء خلفيات الموقف الأصولي، أو يبرز كيفية ممارسته في الواقع[41]. ولعلّ أحد

---

(41) استفدنا في هذا المجال من كتب كثيرة جداً منها **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** لابن رشد، و**القواعد والفوائد الأصولية** لابن اللحام و**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام** للقرافي وكتب **أحكام القرآن** لكل من ابن العربي وإلكيا =

العوامل التي تبرّر العودة إلى هذه المصادر غير الأصولية أن الأصوليين لم يكونوا في كثير من الأحيان علماء في أصول الفقه فحسب بل كانوا أحياناً متكلمين وأحياناً فقهاء أو محدّثين. وقد تأثّرت المادة الأصولية باتجاهات الأصوليين وبالاختصاص الطاغي على فكرهم وكتاباتهم، وفضلاً عن ذلك فإن مصادر كتب الأصول كانت تُستمدّ في الغالب من الكلام واللغة العربية والفقه، لذلك كان من الضروري الاطلاع على مصادر هذه العلوم والمعارف المتنوعة.

والملاحظ أن مدوّنتنا التي اشتغلنا عليها لم تكن ثابتة ومغلقة بل كانت مفتوحة على أي مصدر جديد نعثر عليه، لذلك كنا في كثير من الفصول التي نحررها في فترات متباعدة نعوّل على بعض العناوين التي حصلنا عليها بواحدة من الطرق التالية: فإما أن يكون الكتاب قد توفر لدينا مطبوعاً أو عثرنا عليه في شبكة الإنترنت أو وجدناه في قرص لايزر.

وفي هذا المجال لا يفوتنا أن نسجل الفائدة الكبرى التي جنيناها من توظيف التقنيات الحديثة، سواءً في مستوى البحث أو على صعيد توفير المصادر. وفي هذه النقطة تحديداً نذكر مثال المصادر الشيعية، فقد كنا نعتزم في بداية اشتغالنا بموضوع أطروحتنا اعتماد مصدرين أساسيين، أولهما رسالة صغيرة للشيخ المفيد موسومة بـ «مختصر التذكرة بأصول الفقه» والثاني «عدّة الأصول» للطوسي، وكلاهما يتوفر عندنا مطبوعاً. لكن بعد قيامنا ببحوث كثيرة على شبكة الإنترنت عثرنا على مواقع تضم مصادر أصولية شيعية كثيرة من أهمها كتاب **الذريعة في أصول الشريعة** للشريف المرتضى، ويأتي في درجة ثانية من الأهمية كتاب **معارج الأصول** للمحقق الحلّي (ت 676 هـ) وكتاب **معالم الدين وملاذ المجتهدين في أصول الفقه** لجمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي (ت 1011 هـ) **والوافية في أصول الفقه** للفاضل التوني المولى عبد اللّه بن محمد البشروي الخراساني (ت 1071 هـ)[42].

---

= الهراسي والجصّاص، **وتفاسير** الطبري والقمي والطوسي والرازي والزمخشري والقرطبي وغيرها.

(42) كل هذه الكتب توجد في موقع شيعي يسمى بجامعة العلوم الإسلامية وهو على العنوان التالي:

www.u-of-islam.net/

وبالرغم مما توفّر لدينا من مصادر فإن مؤلفات أخرى كثيرة لم نتمكن من الحصول عليها، إما لأنها لا تزال مخطوطة أو لأنها طبعت ولم يتسنّ لنا امتلاكها، وهذا النقص لا شك أنه يؤثر في بعض نتائج عملنا، وسيجعلها نتائج نسبية قد تتغير جذرياً في حالة الاطلاع على مصادر تقلب آراءنا رأسا على عقب. وهذا أنموذج واحد من نماذج كثيرة تخبر عن عسر المجال الذي نشتغل فيه فضلاً عن عسر المبحث.

ولا ريب أن هذه العوامل وغيرها خلّفت في عملنا نقائص كثيرة، لكنّ عزمنا وطيد على تلافيها في أعمالنا اللاحقة، وأملنا كبير في أن يضطلع الباحثون الجدد بكثير من المسائل التي أثرناها دون التوسع الكافي وأن يخصّصوا لها أطروحات تدرسها من جميع جوانبها.

ولا يسعنا أخيراً إلا أن نعبّر عن صادق شكرنا للأستاذ عبد المجيد الشرفي الذي أشرف على هذا العمل وتتبّع كل مراحله ولم يبخل علينا بالجهد والنصيحة والوقت، كما نخص بالشكر والتقدير والاعتراف بالجميل الأستاذ عبد الرزاق الحمامي الذي قَبِلَ مشكوراً مواصلة الإشراف على هذا العمل إثر تقاعد الأستاذ الشرفي وساعدنا على تذليل كثير من الصعوبات.

# الباب الأول

# تاريخية التدوين في أصول الفقه

# تمهيد

كيف يمكن أن نبحث في صلة أصول الفقه بالواقع التاريخي دون أن ندرس بالضرورة مراحل تطوّر العلم الذي انكبّ أصحابه على هذه الأصول وأهمّ اتجاهاته وممثّليه وكتبه؟ إنّ هذا السؤال هو الذي حفّزنا إلى تخصيص مدخل تاريخي في عملنا يهتمّ بإلقاء بعض الأضواء على جملة من المباحث الخاصّة بأهم تيارات التأليف الأصولي، وانطلقنا في ذلك بمراجعة مسلّمة تأسيس الشافعي لعلم أصول الفقه من خلال رسالته، لنرى مدى الإجماع عليها بين ممثّلي المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة. ثم انتقلنا إلى إعادة النظر في مسلّمة أخرى تقول إنّ الشافعي ألّف رسالته بطلب من أحد محدّثي البصرة، وحاولنا أن نبرز بعض الخلفيّات التاريخية المسكوت عنها التي حفزت إلى تدوين أول أثر في أصول الفقه يصلنا وكيفية استقباله داخل الفكر السنّي وخارجه، ونظرنا إثر ذلك في إشكالية التدوين الأصولي في القرن الثالث للهجرة، وحاولنا أن نبحث عن أسباب قلّة التأليف في هذا العلم في تلك الفترة وأسباب عدم وصول كتب أصولية من ذلك الزمان. والحال أن مختلف المذاهب نُسبت إليها مصنّفات لم تصلنا إلا عناوينها أو مقاطع قليلة منها في كتب العصور اللاحقة، ووقفنا لاحقا على إسهام مختلف المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة في التدوين في علم أصول الفقه، فتطرقنا أوّلاً إلى الأصوليين الشافعية، فلاحظنا أن ما وصلنا من كتبهم يعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، وأنه لم يكن يوجد منهج واحد لهذه التآليف، لانقسام علماء هذا المذهب إلى فريق له ميل إلى الفقهاء كالشيرازي والسمعاني، وفريق له قرب من المتكلّمين، وأشرنا إلى أنّ بعض المصادر الأصولية في هذا المذهب أسهمت

بشكل كبير في نضج علم أصول الفقه وفي انتشاره لدى بقيّة المذاهب والفرق ومنها بالخصوص **برهان** الجويني **ومستصفى** الغزالي **ومحصول** الرازي.

وطرقنا ثانياً مسألة التدوين الأصولي في المذهب المالكي للنظر في مدى صحّة ما ذهب إليه كثير من الدارسين من قلّة التأليف الأصولي فيه، ونبّهنا إلى أن ما طبع حديثاً من مؤلفات ممثلي هذا المذهب يدعونا إلى مراجعة كثير من المسلّمات عن حقيقة صلته بعلم أصول الفقه.

وسعينا في مستوى ثالث إلى التعريف بأهمّ المصنّفات الأصولية الحنفية للنظر في حقيقة ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن علماء المذهب الحنفي اكتفوا بدراسة كتابَي البزدوي والسرخسي إلى أوائل القرن السابع. وتوقفنا إثر ذلك عند إسهام الحنابلة في التدوين الأصولي، فقد كانت لهم إضافات مهمّة إلى علم أصول الفقه من خلال ابن عقيل ونجم الدين الطوفي خاصة.

وتحولنا بعد هذا إلى الفكر غير السنّي لتقييم صلته بعلم أصول الفقه، خاصّة أنّ ممثّلي الفكر السنّي يضربون حصاراً مشدداً على المصادر غير السنّيّة ولا يذكرون إلا نادراً عناوينها أو أصحابها. وقد نظرنا أوّلاً في أهمّ المصادر الإمامية في هذا العلم، ثم أوجزنا الحديث عن مؤلفات الزيدية. وقد اطلعنا على القليل منها لكن العناوين التي وصلتنا تخبر عن ثراء وتنوّع في المواضيع لا يستهان به. وختمنا عرضنا للتدوين الأصولي الشيعي بالتطرق إلى إسهام الإسماعيلية فيه من خلال مصدر وحيد هو **اختلاف أصول المذاهب** للقاضي النعمان.

وخصصنا لاحقاً مبحثاً لتآليف المعتزلة في أصول الفقه. وأشرنا إلى قيمتها وتميزها بالرغم من محدودية ما وصلَنا منها. فالواضح أن ما تعرض إليه التراث الاعتزالي من محاصرة وإقصاء سرى على الفكر الأصولي فتلاشت أغلب مصنّفاته.

وأنهينا هذا المدخل التاريخي بالنظر في إسهام الخوارج في التأليف الأصولي، فلاحظنا أنّه لم تصلنا منهم إلا عناوين مؤلفات أصولية، إلا أن فرقة تنسب إليهم هي الإباضية صمدت إلى يومنا هذا، وكتب علماؤها كثيراً من الكتب في الأصول ركّزنا على كتاب وحيد منها يرجع إلى القرن السادس.

# الفصل الأول

# مرحلة التأسيس

## أ ـ إلى أيّ مدى يمكن اعتبار الشافعي مؤسّس علم أصول الفقه؟

تكاد المصادر القديمة تُجْمِع على أنّ الشافعي أوّل من صنّف في أصول الفقه، وهذا الموقف غير خاص بعلماء الشافعيّة بل شاطرهم فيه أيضاً علماء المالكيّة والحنبليّة وغيرهم.

فعلى صعيد علماء المذهب الشافعي، نجد الجويني يقرّ أنّه لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها[1]. أمّا فخر الدين الرازي فهو يعتبر أنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وهو يرى أنّ الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل الفقه ويستدلّون ويعترضون، لكن ما كان لهم قانون كليّ يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفيّة معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للناس قانوناً كليّاً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع[2]. ونسج الزركشي على نفس المنوال، معتبراً أنّ أول من صنّف في أصول الفقه هو الشافعي، صنّف فيه كتاب **الرسالة** وكتاب **أحكام القرآن** و**اختلاف الحديث** و**إبطال**

---

(1) هذا الموقف ذكره الجويني في **شرح رسالة الشافعي**. انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 1/10.

(2) راجع الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، ص 98 ـ 99.

**الاستحسان** وكتاب **جماع العلم** وكتاب **القياس** الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة ورجوعه عن قبول شهادتهم ثمّ تبعه المصنّفون في الأصول[3].

وتوجد شهادات أخرى تبرز أوليّة الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه عند غير علماء الشافعيّة، من ذلك موقف ابن عقيل الحنبلي الذي اعتبر الشافعي أبا علم أصول الفقه[4] وكذلك ابن خلدون المالكي فهو يعتبر الشافعي أوّل من كتب في علم أصول الفقه، أملى فيه رسالته المشهورة[5]. لكن هل يوجد إجماع حول اعتبار الشافعي أوّل من صنّف في أصول الفقه، كما ذهب إلى ذلك الأسنوي الفقيه الشافعي وغيره[6] ؟

إذا نظرنا في موقف المذهب الشيعي من المسألة أمكن لنا التمييز بين مستويين، ففي المستوى الأوّل نجد الشيعة الذين يقرّون أنّهم لم يبتكروا علم أصول الفقه، وهذا التيّار يقف على رأسه الطوسي في كتابه **العدّة** يقول: «ولم يصنّف أحد من أصحابنا في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد اللّه[*] في المختصر الذي له في أصول الفقه»[7]. وكانت لهذا الموقف امتدادات في العصر الحديث، فقد تبنّاه مثلاً محقّق كتاب **العدّة**، معتبراً أنّ الشيعة الإماميّة كانوا في غنى عن القواعد الأصوليّة إلى بداية عصر الغيبة الكبرى، أي إلى سنة 329 هـ، ففي هذا التاريخ انتهى عصر الأئمّة المعصومين الذين كانوا امتداداً للرسول في بيان الأحكام، وبدأ العصر التمهيدي في علم الأصول. لكنّ هذا الباحث يشير إلى أن تقدّم أهل السنّة في تطبيق قواعد الأصول لا يعني سَبْقَهم في إبداع علم الأصول، بل إنّ الإماميّة في نظره أسبق من أهل السنّة في مجال وضع الأبحاث الأصوليّة[8].

---

(3) الزركشي، المصدر نفسه، 1/10.

(4) يقول ابن عقيل: «وذلك أن الشافعي أبو هذا العلم وأمّه وهو أوّل من هذب أصول الفقه ومن غزارة علمه وكثرة فضله علم أن البيان ممّا لا يضبطه حد». **الواضح في أصول الفقه**، ص 103.

(5) راجع المقدّمة، 1/816.

(6) انظر هذا الموقف لدى ابن العماد، **شذرات الذهب**، 2/9 ـ 10.

(*) المقصود الشيخ المفيد.

(7) انظر **العدّة**، 1/3 ـ 4.

(8) راجع محمد رضا الأنصاري القمي، فصل «دور الشيعة في تأسيس علم أصول الفقه»، =

وقد ذهب هذا المذهب ذاته محمد باقر الصدر، مقرّاً أنّ السنّيين كانت لهم الريادة في علم أصول الفقه، لأنّه بوفاة النبيّ انتهى عصر النصوص في الفكر السنّي، وعندما جاء القرن الثاني ظهرت ثغرات وفجوات نتيجة الابتعاد عن عصر النصوص[9].

أمّا في المستوى الثاني، فإنّنا نجد بعض الشيعة المعاصرين يرفضون سبق الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه وينسبون هذا الشرف إلى علمائهم، ولعلّ من أهمّ من يمثّل هذا التيّار حسن الصدر، فهو يعتبر أنّ أوّل من أسّس أصول الفقه الإمام أبو جعفر الباقر (ت 114 هـ) ثم بعده ابنه الإمام أبو عبد اللّه الصادق (ت 148 هـ) يقول: «وقد أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما متصلة الإسناد»[10]. ويرى هذا الباحث أن أوّل من صنّف في أصول الفقه قبل الشافعي هشام بن الحكم (ت 199 هـ) المتكلّم من أصحاب أبي عبد اللّه الصادق وقد ألّف فيه كتاب **الألفاظ ومباحثها**.

وعندما ننعم النظر في مواقف المذاهب السنّيّة من مسألة الريادة في علم أصول الفقه، نجد موقفين أساسيّين أحدهما حنفي والآخر مالكي. فأمّا الموقف الحنفي فهو يرقى إلى ابن النديم الذي اعتبر في كتابه **الفهرست** أنّ لمحمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) كتباً في الأصول، منها كتاب الصلاة وكتاب **اجتهاد الرأي** وكتاب **الاستحسان** وكتاب **أصول الفقه**[11]. ويرى الموفق المكي (ت 568 هـ) أنّ أبا يوسف (ت 182 هـ) أوّل من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة[12]. ونقل ذلك طاش كبري زاده (ت 962 هـ)[13]. والملاحظ أن صاحب

---

= ضمن مقدّمة تحقيق كتاب **العدّة** للطوسي.

(9) انظر محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، 2/ 44.

(10) حسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص 310.

(11) **الفهرست**، ص 288.

(12) انظر كتاب الموفق المكي، **مناقب الإمام الأعظم**، 2/ 245 نقلاً عن مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 235.

(13) أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، 2/ 102.

**الفهرست** لم ينص على ذلك بل اقتصر على ذكر عناوين كتب في الأصول وأمال لأبي يوسف، وكلها عناوين فقهية، مثل كتاب الصلاة وكتاب الزكاة. وينبغي هنا أن نحترز من فهم كلمة أصول بأنّها تعني بالضرورة أصول الفقه لأنّ هذه الكلمة كانت لها استخدامات عدّة في القديم، من ذلك أنّ السبكي يفسّر الأصول بأنّها نصوص الشافعي[14].

ويبدو أن للحنفيّة فهماً خاصّاً للأصول، فهم يقسّمون مسائل علماء مذهبهم إلى ثلاث طبقات على رأسها مسائل الأصول، وتسمّى ظاهرَ الرواية أيضاً، وهي مسائل رويت عن أصحاب المذاهب، وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن[15]، وهذه المسائل هي ما وُجد في كتب محمد أساساً[16] وعلى هذا الأساس نشاطر مصطفى عبد الرازق الرأي حين ذهب إلى أن ما نسب إلى الشيباني من أنّه ألّف كتاب أصول فقه إنّما أريد به أصول فقه أبي حنيفة، أي المسائل التي أشار الإمام بإثباتها بعد مشاورة أصحابه[17]. وما نعضد به هذا الاتجاه في الفهم استخدام عبارة أصول الفقه في بعض المصادر على غير ما نفهمه منها عادة[18].

وقد انعكس الاضطراب في فهم حقيقة الإسهام الحنفي في نشأة علم أصول الفقه عند الباحثين المعاصرين، فبعضهم ارتأى من منطلق التعصّب المذهبي التأكيد على أنّ أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن هم رواد التصنيف في علم الأصول[19]، في حين أن رأى آخرون أنّ علماء الحنفية كانوا في

(14) يقول السبكي في «ترجمة الفقيه الشافعي أبي رجاء الأسواني» (ت 335 هـ): «وقفت له على كتاب «جمل الأصول الدالة على الفروع» في الفقه في مجلّدين لطيفين، وقف دار الحديث الأشرفيّة بدمشق. ونعني بالأصول نصوص الشافعي فيما أحسب»، **طبقات الشافعية الكبرى**، 2/ 108.

(15) التميمي، **الطبقات السنيّة في تراجم الحنفية**، 1/ 43.

(16) وهي «المبسوط» و«الزيادات» و«الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» و«السير».

(17) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 236.

(18) انظر مثلاً أبا سعيد نشوان الحميري (ت 573 هـ) فهو يقول: ومن ألفاظ رسول اللّه في أصول الفقه قوله: «الخراج بالضمان والعجماء جبار والمعدن جبار والبئر جبار وفي الركاز الخمس...»، **الحور العين**، ص 336.

(19) راجع أبا الوفاء الأفغاني، مقدّمة تحقيقه لِ **أصول السرخسي**، ص 3.

مقدمة السالكين في مسار أصول الفقه ولكن الشافعي هو المؤسس الحقيقي لعلم الأصول[20].

ونلمس عند بعض المالكية ميلاً إلى إسناد دور لمالك بن أنس في نشأة علم أصول الفقه، فالحجوي (ت 1376 هـ) يشير إلى أنّ مالكاً في **الموطّأ** أشار إلى بعض قواعد هذا العلم[21]، أمّا البرزلي (ت 844 هـ) فهو يقول إنّ **الموطّأ** مؤسّس على أصول الفقه[22] إلا أن محمد مخلوف يرى أنّ **رسالة الشافعي** كانت أوّل تدوين في أصول الفقه[23].

ويبدو إذن أنّ مسألة ريادة الشافعي في علم أصول الفقه ما زالت مسألة خلافيّة بين الباحثين المعاصرين وإن كانت الأغلبية تعتبر أنّ الشافعي هو مؤسّس علم أصول الفقه[24]، غير أن بعض الباحثين شذّ عن هذا التيار معتبراً أنّ صورة الشافعي مؤسّساً لعلم أصول الفقه اختراع متأخّر، لأنّ أصول الفقه و**رسالة الشافعي** ظلّت طيلة القرن الثالث دون نموّ واهتمام ولولا علماء الشافعيّة منذ أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع لم يكن الشافعي يبرز ولا علم أصول الفقه يزدهر[25].

وإذا كان هذا الموقف قد اتُّهم بأنّه جدالي محض[26] فإنّ المواقف القديمة يفسّرها عامل التعصّب المذهبي بل والقَبَلي كذلك[27] لكن منشأها في الأصول

---

(20) انظر مثلاً مصطفى إبراهيم الزلمي، **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**، ص 1. وانظر عبد الوهاب خلّاف، **علم أصول الفقه**، ص 17.

(21) راجع الحجوي، **الفكر السامي**، المصدر المذكور، 1/ 404.

(22) انظر كتابه **النوازل** 4/ 267 أ نقلاً عن Ghrab, Saad, *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiyya au VIII/XIV siècles*, 1/430.

(23) ارجع إلى كتابه **شجرة النور الزكية**، ص 31.

(24) انظر هذا الموقف مثلاً عند كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 83. وانظر أيضاً مقال «الشافعي» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لشومون 9/ 190.

(25) راجع وائل بن حلاق: «هل الشافعي المؤسس الرئيسي لعلم أصول الفقه؟»، **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط** (بالإنكليزية)، الجزء 25، العدد 4، تشرين الثاني/ نوفمبر 1993، ص 587 ـ 605.

(26) راجع فصل الشافعي بـ **د.م.إ.** المرجع المذكور، ص 190.

(27) يقول السمعاني: «فاخترنا الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي لأنا لم نجد في الأئمة الذين مهّدوا الأصول أحداً من قريش سوى الشافعي». **قواطع الأدلة**، 2/ 368.

حسب بعض الدارسين «أنها تقوم على سؤال مغلوط لأنّه يقبل في ميدان الإنتاج الفكر ما يقبله في ميدان الطبيعة، أي التولد الذاتي، بينما الإقرار بمبدأ التراكم المعرفي يؤدي إلى البحث عن القفزة التي يحقّقها هذا أو ذاك من المفكّرين وعمّا أضافه فأحدث نقلة غطّت على فضل أسلافه ثم البحث عن حدود هذا الإنتاج التاريخي وعن نقائصه لمحاولة تداركه»[28].

ولعلّ محصلة هذا البحث أن الجزم في مسألة ريادة الشافعي أو غيره في علم أصول الفقه ليس بالأمر اليسير بسبب انعدام المصادر المبكّرة في أصول الفقه، لذا فإنّ ما يمكننا إقراره أن الشافعي وإن كان فعلاً أوّل من وصلنا منه كتاب في أصول الفقه فإنّه لم يبدعه مِنْ عَدَم وإنما فَضْلُه أنّه جمع الأبحاث الأصوليّة في منظومة واحدة شاملة انطلاقاً من كتابه **الرسالة**.

### ب ـ رسالة الشافعي وخلفيّات تأليفها

تعتبر **رسالة**[29] **الشافعي** أقدم مصدر من مصادر علم أصول الفقه وصلنا من أواخر القرن الثاني للهجرة، فقد صنّف الشافعي نسخة أولى منها، إمّا في مكّة أو في بغداد، وهذه النسخة القديمة لم تبلغنا إلا أنّ كثيراً من نصوصها توجد في كتب بعض العلماء المتأخرين. وعلى خلاف ذلك وصلتنا النسخة الجديدة من الرسالة، وهي موضوعة في مصر بين سنة 199 هـ، وهو التاريخ الذي وصل فيه الشافعي إلى هذا البلد، وسنة 204 هـ تاريخ وفاته.

والملاحظ أنّ اسم **الرسالة** ليس من وضع مؤلّفها الذي أطلق عليها اسم **الكتاب**، ويظهر أنّها سمّيت **الرسالة** في عصره بسبب إرساله إياها إلى عبد الرحمان بن مهدي، وهو أحد محدّثي البصرة (ت 192 هـ أو 198 هـ)، وكان هذا المحدّث قد طلب من الشافعي أن يضع له كتاباً يتضمّن معاني القرآن، ويجمع فيه

---

(28) عبد المجيد الشرفي، «الشافعي أصولياً بين الاتباع والإبداع»، **مجلة الاجتهاد**، العددان 10 و11، السنة 3، 1991، ص 21.

(29) حُققت الرسالة تحقيقاً علمياً جيّداً على يد الشيخ الأزهري أحمد محمد شاكر. وتُرجمت إلى الإنكليزية بعنوان «Islamic Jurisprudence» على يد جون هوبكينز سنة 1961 وأعاد ترجمتها عبد المجيد خدّوري، ط 2، بريطانيا، 1979.

قبول الأخبار، أي شروط قبول الحديث، ويبيّن فيه حجّيّة الإجماع والناسخ والمنسوخ من القرآن والسنّة[30]، فأجابه الشافعي إلى طلبه الذي عُدَّ السبب الظاهر لتأليف الرسالة.

ويمكن تبويب مباحث الرسالة إلى عناصر أربعة، أوّلها المباحث المتصلة بالقرآن، كالخاص والعام والنسخ، والثاني المباحث الخاصّة بالسنّة، وخاصّة خبر الآحاد واختلاف الحديث، والثالث خاص بالإجماع، والرابع بالقياس. ويقوم منهج الرسالة على نزعة سجاليّة تعليميّة تعود إلى أنّها أُلّفت للردّ على تساؤلات مُحاور حقيقي أو متخيَّل، بالإضافة إلى أنّها كتاب يعرض أطروحات بعضها جديد يريد لها صاحبها الرسوخ الذي لا يتحقّق دون دحض الأطروحات المخالفة بالحجّة وبالبرهان. وقد تفاعلت **رسالة الشافعي** مع الواقع التاريخي تفاعلاً وثيقاً كانت له تجليات متنوّعة.

ولئن كانت الرسالة لم تذكَر إلا نادراً في كتابات القرن الثالث ولم تُثِر أيّ ردّ أو شرح، فإنّ أواخر هذا القرن شهدت بداية الاهتمام بها، بفضل عدد من أعلام الشافعيّة في مقدّمتهم أبو العباس بن سريج (ت 306 هـ) الذي وُصف بالشافعي الصغير ومجدِّد القرن الرابع، فقد كان زعيم المذهب الشافعي ومن أهمّ ناشريه بسبب كثرة تلاميذه.

وقد وضعت في هذا القرن عدّة شروح[31] **للرسالة** لم تصلنا كلّها، لذلك نستغرب ما قرّره بعض الباحثين المعاصرين من أنّ شرّاح الرسالة كانوا بين متكلّمين وفقهاء فنزع كلّ فريق منهم المنزع المناسب لفنّه، فعني الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع، واهتمّ المتكلّمون بما توحي به مباحث الكلام[32].

---

(30) انظر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، 2/ 64 ـ 65.

(31) يُذكر في هذا الصدد شرح أبي بكر الصيرفي (ت 330 هـ) وشرح أبي الوليد النيسابوري (ت 349 هـ) وشرح القفال الكبير الشاشي (ت 365 هـ) وشرح أبي بكر الجوزقي النيسابوري (ت 378 هـ) وفي القرن الخامس شرح الرسالة أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين (ت 438 هـ).

(32) راجع مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 247.

لكنّ الاحتفاء برسالة الشافعي منذ القرن الرابع بالخصوص لم يمنع من نقدها داخل الفكر السنّي أو خارجه، من ذلك نقد الجصّاص لها في كتابه **الفصول في الأصول**. ومن خارج الدائرة السنّيّة ظهر نقض **لرسالة الشافعي** كتبه أبو سهل النوبختي الشيعي[33] (ت 311 هـ)، كما دوّن القاضي النعمان الإسماعيلي (ت 361 هـ) **الرسالة المصرية في الردّ على الشافعي**[34].

وتواصل هذا الموقف المزدوج من **الرسالة** في العصر الحديث، فقد اختار أغلب الباحثين التقليديين تضخيم صورة الشافعي وقيمة **الرسالة** وأثرها في أجيال العلماء، في حين ارتأى آخرون تقويماً أكثر موضوعيّة معتبرين أنّ **الرسالة** لا يمكن مقارنتها بأورغانون أرسطو[35]، **فالرسالة** أوّل ما كُتب في علم أصول الفقه افتقر التنظير فيها إلى التدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم، وهي الصفات التي يمتاز بها كتاب مثل **المستصفى** للغزالي[36]. ولعلّ الثغرات المنهجيّة الملاحظة في **الرسالة** نتاج طبيعي لفكر الشافعي الذي تطوّر أثناء المناقشات الشفويّة بحكم اعتماد ثقافة عصره على الرواية الشفويّة أساساً.

ولئن كان السبب الظاهر والمباشر لتأليف الشافعي رسالته يتمثّل في طلب عبد الرحمان بن مهدي، فإنّ الدوافع الخفيّة لعلمه تكمن في الواقع التاريخي الذي رسم له ابن قتيبة (ت 276 هـ) صورة قاتمة[37]. فالبيان القرآني أضحى يتهدّده اقتحام الدخيل اللغة العربية، ممّا أدى إلى فساد السليقة العربيّة وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة. وقد ندّد الشافعي بشدّة في مقدّمة رسالته بقوم وصفهم بأنّهم تكلّموا في العلم وهم يجهلون أساليب العربيّة، وهذا مصدر الاختلاف والتنازع في

---

(33) الطوسي، **الفهرست**، ص 40.

(34) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، 2/ 166.

(35) عادل فاخوري، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، ص 9.

(36) عبد المجيد الشرفي، **الشافعي أصولياً بين الاتّباع والإبداع**، المرجع المذكور، ص 27.

(37) يقول ابن قتيبة: «فإنّك كتبت إلي تُعْلِمُني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث واتهامهم، وإسهابِهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطّعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً وتعلّق كلّ فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث». **تأويل مختلف الحديث**، ص 29.

نظره[38]. إلى جانب هذا كانت وضعيّة الفقه قد بلغت حدّاً من الاضطراب والفوضى بسبب حريّة الاجتهاد في ذلك العصر وحدوث مشكلات لم يرد فيها نصّ قرآني صريح واختلاف فقهاء الأمصار المستندين إلى أعراف مناطقهم. وقد ظهر الخلاف الفقهي منذ نشأة المذاهب الفقهيّة حوالى النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة، وهي مذاهب تتوزّع على ثلاثة مراكز جغرافيّة هي الحجاز والعراق والشام، وقد أدى ذلك إلى تعدّد الأحكام والاجتهادات الفرديّة وتنوّعها إلى درجة تناقضت معها أحكام القضاة في نفس القضيّة بين منطقة وأخرى. ولعلّ أهمّ تجليات هذا الخلاف المناظرات التي جمعت علماء المدينة الواحدة أو علماء المدن المختلفة[39] واشتداد الخلاف بين مذهب أهل الرأي ومذهب أهل الحديث خصوصاً.

ويمكن أن نمثّل على ذلك باتفاق المذهبين على مبدأ المسؤوليّة الجماعيّة عن دفع دية النفوس وما دونها في القتل والجرح، وكلاهما يصطلح على تسمية الجماعة التي عليها دفع الدية بالعاقلة، غير أن العاقلة تتألّف عند أهل المدينة من أهل الجاني، في حين أنّها تتألّف لدى مذهب الكوفة ـ معقل أهل الرأي ـ من الأفراد الذين تجمعهم بالجاني صلة تتمثّل في الاشتراك في الوظيفة أو مجرّد الجوار، مثل الجنود المنضمين إلى فرقة واحدة، أو التجّار الذين تقع دكاكينهم في سوق واحدة.

ولم يكن خلاف الفقهاء يقتصر على المسائل الفقهيّة الفرعيّة، بل تجاوزه إلى الخلاف في الأصول، فقد ظهر فريق يرفض السنّة ويكتفي بالقرآن مصدراً للأحكام، واشتدّ النزاع في القياس والرأي والاستحسان، فإذا كان أبو حنيفة يقول بالاستحسان فإنّ الشافعي يحمل عليه. كما برز نزاع في المقصود بالإجماع وفي مدى حجّيّة إجماع علماء منطقة ما. وعلاوة على ذلك كانت وضعيّة الحديث النبوي تتّسم بالغموض بسبب تفشّي ظاهرة الوضع والتعارض بين الأحاديث[40]

---

(38) الشافعي، **الرسالة**، ص 40.

(39) كانت هذه المناظرات تتمّ مشافهة تارة ومكاتبة عن طريق الرسائل تارة أخرى، من ذلك أنّه لما بلغ مالكاً أن الليث بن سعد (ت 175 هـ) وهو فقيه مصري يفتي بغير ما عليه أهل المدينة كتب إليه رسالة يناظره فيها، وردّ عليها الليث ردّاً جامعاً بين فقه الرأي والحديث. انظر الرسالتين لدى ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، 3/ 75.

(40) يقول ولي اللّه الدهلوي: «إن الأوائل كان يجتمع عند كل واحد منهم أحاديث بلده =

واعتماد الفقهاء على آراء الصحابة والتابعين وتفريعات الفقهاء عليها دون الرجوع إلى الأحاديث، رغم ما تحمله هذه الآراء من تعارض مع الثابت من السنّة في بعض الأحيان.

وتولّد عن هذا الوضع شعور المسلمين بضرورة توحيد التشريع. وكان ابن المقفّع وزير الخلافة العباسيّة منذ فترة مبكّرة سنة 140هـ قد تفطّن إلى أخطار الخلافات الفقهيّة، فأوصى الخليفة المنصور بإصدار أمر بتوحيد القضاء وإنشاء تشريع كامل موحّد، لكنّ الخليفة رفض الاستجابة له، فلمّا جاء الشافعي وعاين عن كثب فقه مختلف المدارس التشريعية في عصره وما أدّى إليه خلافها من أخطار سعى إلى بناء استنباط الأحكام على معايير ثابتة تجتمع حولها المذاهب. ولعلّ هذا ما قصده بعض المؤرّخين حين اعتبر أن الشافعي باستنباطه علم أصول الفقه وضع قانوناً كليّاً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع(41).

### ج ـ التدوين الأصولي في القرن الثالث

لئن برز التدوين في أصول الفقه منذ القرن الثاني للهجرة فإنّه ازداد نماء في القرن الثالث وأسهم فيه ممثّلو المذاهب الإسلامية المختلفة. ويبدو أن علم أصول الفقه قد بدأ في هذه المرحلة التاريخية يؤثّر في غيره من العلوم(42) وتتكثّف التآليف فيه(43). ولعلّ من أهمّ أعلام الشافعيّة في النصف الثاني من هذا القرن ابن

---

= وآثاره ولا يجتمع أحاديث البلاد، فإذا تعارضت عليه الأدلّة في أحاديث بلده حكم في ذلك التعارض بنوع من الفراسة بحسب ما تيسّر له. ثمّ اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعاً فوقع التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهائها مرّتين، مرّة فيما بين أحاديث بلد وأحاديث بلد آخر، ومرّة في أحاديث بلد واحد فيما بينها، فهجم على الناس من كلّ جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب... فأُلهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات»، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ص 83 ـ 84.

(41) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 1/ 100.

(42) نلاحظ مثلاً أن البويطي (ت 231 هـ) وإنْ كان ألّف عدة مصنّفات في الفقه، فإن طريقة بحثه واستنباطه تتفق والقواعد الأصولية، كما أنّ المزني (ت 264 هـ) وإن لم يكن كتب مؤلّفات في أصول الفقه فإنّ من يطّلع على كتبه يقف على تمكّنه من علم الأصول وقدرته على إيراد الأدلّة والاستنباط.

(43) نذكر مثلا الكرابيسي (ت 245 هـ) فقد كان شافعياً متضلّعاً في الفقه والحديث =

سريج[44] (ت 306 هـ)، فقد برع في علوم عدّة أهمّها الجدل وعلم الكلام، واختصّ بغزارة التأليف ذلك أنّ مؤلّفاته حسب بعض مترجميه بلغت أربعمائة كتاب، منها في أصول الفقه كتاب **الردّ على داود في إنكار القياس** وكتاب **الإعذار والإنذار**[45].

ومما يلفت الانتباه أن بعض فقهاء الشافعية في هذه الحقبة لم يلتزموا بمذهب الشافعي التزاماً كاملاً وإن كانوا على دراية فائقة به[46].

ويمكن أن نعتبر إسهام ابن جرير الطبري في علم أصول الفقه غير خارج عن إطار المذهب الشافعي وإن استقلّ بتأسيس مذهب فقهي اندثر بعد قرابة القرن من وفاة صاحبه. وقد أقرّت المصادر القديمة بمنزلة ابن جرير الأصولية فوصفته بأنّه «كان من كبار أئمّة الاجتهاد»[47] وأنّه «كان إماما في الفقه والإجماع والاختلاف»[48] بل هو «المجتهد المطلق الذي لم يقلد أحداً»[49].

وما يبرّر هذه الأحكام ما ألّفه الطبري من كتب في الفقه وأصوله وفي التفسير وعلومه ونذكر خاصة كتابه الذي يحيل عليه في **تفسيره** أكثر من مرّة وهو **لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام**. ولئن ضاع هذا المصنّف فإنّه كان يضمّ 2500 صفحة عرض فيها اختياراته المذهبية الفقهيّة، فمن المعلوم أنّه كان أولاً على مذهب الشافعي ثم «اختار قولاً اجتهد فيه برأيه»[50]. ويعتبر ياقوت أن هذا الكتاب «مجموع مذهبه الذي يعوّل عليه جميع أصحابه، وهو من أنفس كتبه»[51] ويستهلّ

---

= والأصول، له تصانيف كثيرة في أصول الفقه. انظر مقال «الكرابيسي» بـ د.م.إ.، ط2 بالفرنسية لبروكلمان 4/ 620.

(44) راجع مقال «ابن سريج» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) ليوسف شاخت 3/ 974.

(45) ارجع إلى الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 7.

(46) نذكر هنا مثال ابن المنذر (ت 310 هـ) فقد ألّف كتاب **إثبات القياس** وكتاب **الإجماع** لكنه لم يكن يتقيّد بالمذهب الشافعي في جميع قواعده الأصوليّة. الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 1/ 336.

(47) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 14/ 269.

(48) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(49) محمد باقر الموسوي الخراساني، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، 7/ 292.

(50) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، 18/ 53.

(51) المصدر نفسه، 18/ 73.

هذا التصنيف بكتاب **البيان عن أصول الأحكام** وهو رسالة تحتوي على مسائل أصولية، كالإجماع وأخبار الآحاد والمراسيل والناسخ والمنسوخ في الأحكام والأوامر والنواهي وإبطال الاستحسان[52]، وهذه الرسالة كتبها الطبري على منوال **رسالة الشافعي**. وكان درسها في بغداد، وبالفعل كان يطلق عليها **الرسالة** في عدة مناسبات في تفسيره للقرآن[53].

وربما أمكننا تفسير ضياع كتاب **لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام** بعامل التنافس المذهبي، فهو يمثّل مذهباً يروم صاحبه مضاهاة المذاهب القائمة، بل إنّه يتجاوزها ويجرؤ على نقد أئمّتها ومؤسسيها. وقد ذكر ياقوت أن للطبري كتاباً في **الرد على مالك** ولعلّه مما منع الخصوم نشره[54]. وكان ابن جرير في أحيان كثيرة يردّ في تفسيره على شيخه الشافعي ويخطّئه[55]. ويروي ابن حزم أن الطبري وجد للشافعي أربعمائة مسألة خالف فيها الإجماع[56]. كما نجده يردّ في تفسيره على أبي حنيفة[57]. وبناء على هذا لم يسمح لمذهب ابن جرير بالانتشار. ويبدو أنّ ما ساعد على هذا المصير أنّ أتباع هذا الفقيه لم يكونوا من النشاط والكثرة بالقدْر الذي يكفي لحفظ تراثه وضمان استمرار المذهب.

وعلى خلاف المذهب الشافعي لم نجد لدى علماء المذهبين السنّيين الحنفي والمالكي إسهاماً واسعاً في التأليف الأصولي الفقهي، ففي المذهب الحنفي برز خاصة عيسى بن أبان[58] (ت 221 هـ) ولدى المالكية يذكر بالخصوص أصبغ بن

---

(52) ياقوت الحموي، المصدر المذكور، 18/ 74.

(53) انظر: Gilliot, Claude, Exégèse, langue et théologie en Islam. *L'exégèse coranique de Tabari*, (Paris, 1990), p. 40.

وانظر الطبري، **تفسيره**، 2/ 535 . 3/ 244 . 10/ 333

(54) ياقوت، **معجم الأدباء**، 18/ 55.

(55) راجع محمد المالكي، **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره**، ص 157.

(56) ابن حزم، **الإحكام في أصول الإحكام**، 4/ 189.

(57) الطبري، **تفسيره**، 3/ 454.

(58) صنّف ابن أبان كتاب **خبر الواحد** وكتاب **إثبات القياس** وكتاب **اجتهاد الرأي** وكتاب **الحجج**، انظر هذه القائمة لدى ابن النديم، **الفهرست**، ص 303. وتذكر في تأليف كتاب **الحجج** رواية تتلخص في أنّ بعض مخالفي الحنفيّة في عهد المأمون جمعوا له =

الفرج[59] (ت 225 هـ) وأبو إسحاق إسماعيل بن حمّاد بن زيد[60] (ت 282 هـ).

وقد أسهم علماء من غير المذاهب السنّيّة الأربعة في أصول الفقه، من ذلك الدور النشيط لعلماء المذهب الظاهري وعلى رأسهم مؤسس المذهب داود بن علي (ت 270 هـ)، وهو مؤلّف كثير من التآليف الأصولية[61] التي تركت بصماتها على الفكر الأصولي في المراحل اللاحقة وهي مصنّفات تعتمد على الكتاب والسنّة وتلغي ما سوى ذلك من الرأي والقياس، وهذا الموقف الأخير يجعلها تخالف الكتب السنّيّة المتبنّية للقياس.

ولم يكن مؤسّس المذهب الظاهري الوحيد الذي انخرط في حركة التأليف الأصولي بل إن أتباع مذهبه احتذوا حذوه وكرّسوا مبادئه مركّزين خاصة على نقد القياس[62].

كما كان لعلماء المذاهب الشيعيّة المختلفة إسهام مهمّ في التدوين الأصولي، ففي المذهب الإمامي ألّف أبو سهل النوبختي (ت 260 هـ) مؤلّفات عدّة حاول من

---

= أحاديث كثيرة أطلعوه عليها وذكروا له أن «أصحاب أبي حنيفة لا علم لهم بها، فصنّف ابن أبان هذا الكتاب وبيّن فيه وجوه الأخبار وما يجب قبوله وما يجب تأويله كما أوضح فيه حجج أبي حنيفة، فلما قرأه المأمون ترحّم على أبي حنيفة. راجع المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، ص 140. وانظر كثيراً من مواقف ابن أبان الأصولية في كتاب الجصّاص، **الفصول في الأصول**.

(59) هو فقيه مصري له كتاب في أصول الفقه. راجع محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 66.

(60) له كتاب في الأصول، انظر ابن العماد، **شذرات الذهب**، 2/ 178.

(61) نذكر من مؤلفاته كتاب **الأصول** وكتاب **الإجماع** وكتاب **إبطال التقليد** وكتاب **إبطال القياس** وكتاب **خبر الواحد** وكتاب **الخبر الموجب للعلم** وكتاب **الخصوص والعموم**. انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص 217.

(62) يذكر في هذا السياق أبو سعيد اليشكري (ت 276 هـ) صاحب كتاب **إبطال القياس** ومحمد بن داود (ت 297 هـ) وهو ابن مؤسّس المذهب الظاهري ومؤلّف كتاب **الوصول إلى معرفة الأصول**. وقد أمدّنا ابن النديم ببعض أسماء مؤلفين من الظاهرية في القرن الثالث لم تتوفّر معلومات كافية عنهم مثل أبي سعيد الحسين بن عبيد النهرواني وقد ألّف كتاباً موسوماً بإبطال القياس وأبي الطيب بن الخلّال مصنّف كتاب **نعت الحكمة في أصول الفقه** وكتاب **إبطال القياس**.

خلالها نقض الأطروحات الأصولية السنّيّة[63]. وبرز من هذا المذهب أيضاً الحسن بن موسى النوبختي (عاش قبل سنة 300 هـ) وأبو علي محمد بن الجنيد (عاش في ق3 هـ)، وكلاهما له إسهام في التدوين الأصولي[64].

أمّا المذهب الزيدي فإن مؤسّسه في اليمن أبو الحسين يحيى بن القاسم (ت 298 هـ) ينسب إليه كتاب في القياس. وزعم بروكلمان أنّ لهذا الفقيه كتاباً في أصول الفقه موسوماً بـ **تفسير معاني السنّة والردّ على من زعم أنّها من رسول اللّه**[65].

ولم يهمل المتكلّمون من المعتزلة المشاركة في التدوين في أصول الفقه، وبرز من كتاباتهم منهج نقديّ يحمل على الأطروحات السنّيّة، وتجلّى ذلك بالخصوص على يد إبراهيم النظّام[66] (ت 232 هـ) وجعفر بن مبشر (ت 234 هـ). ولئن كان الأوّل من معتزلة البصرة، فالثاني من معتزلة بغداد، وهو متأثّر إلى حدّ ما بالنظّام، وقد وجّه مؤلّفاته ضدّ أصحاب الرّأي والقياس من جهة وضدّ أصحاب الحديث من جهة أخرى[67].

وما نستخلصه إذن أنّ مختلف المذاهب الإسلامية أسهمت في التدوين الأصولي الفقهي بأقدار متفاوتة. ولعلّه من قبيل التسرّع الحكم بأنّ القرن الثالث لم ينتج أيّ عمل كامل في أصول الفقه[68]، خاصة أنّنا لم نطّلع على مؤلّفات القرن الثالث الضائعة بل إنّ

---

(63) يذكر المؤرّخون عدداً من مؤلّفاته، مثل كتاب **الخصوص والعموم** وكتاب **إبطال القياس** وكتاب **نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي** وكتاب **نقض رسالة الشافعي**، راجع ابن النديم، **الفهرست**، ص 177، وحسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص 311.

(64) ينسب إلى النوبختي كتاب **خبر الواحد والعمل به** وكتاب **الخصوص والعموم**، أمّا ابن الجنيد فهو مؤلّف عدّة كتب، منها **كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس** و**الإفهام لأصول الأحكام والفسخ على من أجاز النسخ**. انظر ابن النديم، ص 196، وحسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، ص 311 ـ 312.

(65) بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، 3/ 327 ـ 330.

(66) نذكر من مؤلفات النظّام كتاب **النكت** وكتاب **الإجماع**. انظر في شأن النظّام فصلنا الموسوم بـ«النظّام أصولياً»، وهو بحث مرقون محفوظ بكلية الآداب بصفاقس.

(67) راجع فصل «جعفر بن مبشر» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لـ أ. نادر ويوسف شاخت 2/ 383.

(68) هذا الرأي يدافع عنه وائل بن حلاق في كتابه *A History of Islamic Legal Theories, An introduction to sunni usul al-fikh*, p. 36.

بعض العناوين الأصولية لا توحي بأنّها في مواضيع جزئيّة ومحدودة[69].

ويبدو أن من أهمّ الاستفهامات التي تعترض الباحث لماذا لم تصلنا مؤلفات القرن الثالث في أصول الفقه؟ ولماذا كان التأليف الأصولي في هذا القرن أقلّ من القرون اللاحقة؟ قد لا يكون الجواب يسيراً، إلا أنّ غياب المؤلفات الأصوليّة قد يفسَّر بعدّة عوامل، منها الآفات التي أصابت المكتبات وخزائن الكتب الإسلامية عبر الحقب[70]، ومنها تشتّت المخطوطات العربيّة الإسلامية في أصقاع من العالم كثيرة وضعف حركة تحقيق هذه المخطوطات في أغلب البلدان الإسلامية.

أما قلّة النشاط الأصولي في القرن الثالث مقارنة بالقرون اللاحقة فإنّه يُعزى بالخصوص إلى طغيان الاشتغال بالحديث وسيطرة مسألة خلق القرآن على الفكر الإسلامي، خاصّة خلال النصف الأول من القرن الثالث. وفي هذا السياق نلاحظ أن **رسالة الشافعي** لم تُذكر إلا نادراً في كتابات هذا القرن ولم تثر أيّ ردّ أو شرح لدى كتّاب هذا القرن. ولا يفسّر هذا الأمر في نظرنا بأنّ **الرسالة** لا تقدّم عرضاً لنظريّة أصوليّة خاصة لانشغالها الأساسي بالحديث[71]، بل نرجّح أن يكون السبب سعي الشافعي إلى التأليف بين أطروحات مذهبين متخاصمين يسيطران على الواقع الفكري في ذلك الوقت، وهما مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الرأي. وهكذا لم يجد الشافعي في البداية من ينتصر لآرائه. فعند المحدّثين كان الشافعي واحداً من أهل الرأي والمعتزلة، ولدى أهل الرأي عُدّ مدافعاً عن أهل الحديث. إذن ينبغي أن ننتظر أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع لنشهد ظهور أعلام الشافعية الذين نشروا أطروحات مؤسّس مذهبهم وأيّدوها بحججهم المتنوّعة.

ولعلّ انتصار أهل الحديث والفكر السنّي، بدءاً من تولّي الخليفة المتوكّل السلطة سنة 232 هـ، أسهم في ضعف حركة التأليف الأصولي لأنّ السلطة السياسية دعّمت المحدّثين على حساب المتكلّمين وأضحى كلّ من يشتغل بغير علم الحديث شبيهاً بالمبتدع.

---

(69) نذكر مثلاً كتاب **الوصول إلى معرفة الأصول** لمحمد بن داود الظاهري.

(70) نذكر مثلاً احتراق دار الكتب ببغداد إثر دخول طغرل بك (ت 450 هـ) إلى بغداد. وكان أسّسها سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة سنة 381 هـ ووضع فيها أكثر من عشرة آلاف مجلّد. انظر ابن الأثير، **الكامل**، 9/ 350.

(71) هذا أحد التبريرات التي ذكرها وائل بن حلاق، المرجع المذكور، ص 30.

# الفصل الثاني

# التدوين الأصولي في المذاهب السنّيّة

## أ ـ التدوين الأصولي في المذهب الشافعي

يُعدّ المذهب الشافعي رائد التدوين الأصولي، فمؤسّسه محمد بن إدريس الشافعي صاحب أقدم تأليف في هذا الميدان وصلنا من أواخر القرن الثاني للهجرة.

وقد تواصل إسهام علماء هذا المذهب في التأليف في علم أصول الفقه في القرنين الثالث والرابع، وطبع الصراع بين المذاهب الإسلامية مؤلّفات هذا المذهب بطابع جداليّ تجلّى عبر نهوض علماء الشافعية للردّ على أطروحات المذاهب المخالفة، واشتهر في هذا المجال أحمد بن سريج[1] (ت 306 هـ) والصيرفي[2]

---

(1) ألّف ابن سريج كتاب **الردّ على ابن داود في إنكار القياس** و**رسالة البيان عن أصول الأحكام** وقد ألّفت نتيجة المناظرة التي دارت بينه وبين محمد بن داود الظاهري. راجع السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/ 23.

(2) عُدّ الصيرفي، تلميذ ابن سريج، بارعاً في المناظرة والجدل وأعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، وممّا ألّف **شرح رسالة الشافعي** وكتاب **البيان عن دلائل الأعلام على أصول الأحكام**. انظر مناظرته مع أبي الحسن الأشعري لدى السبكي، **طبقات الشافعية**، 2/ 169 ـ 170.

(ت 330 هـ) والقفّال الشاشي[3] (ت 365 هـ). ولعلّ أبرز عامل يفسّر الطابع الجدالي في التأليف الأصولي تأثير التيار الكلامي ممثّلاً في المعتزلة في البداية ثمّ في التعاليم الأشعرية[4].

ولئن كانت عدّة عناوين أصولية في القرن الرابع توحي بأنّها تآليف شاملة[5] فإنّ الغالب عليها التركيز على مباحث أصولية جزئية[6]. والواقع أنّنا لا نملك معطيات كافية عن هذه العناوين لأنّ مصادر أصول الفقه الشافعية في القرنين الثالث والرابع لم تصلنا[7]. وعلى خلاف ذلك بلغتنا كثير من مصادر الشافعية في القرن الخامس، وتحديداً في النصف الثاني منه. وبرز في هذا السياق أبو إسحاق الشيرازي[8] (ت 476 هـ) في العراق فقيهاً وأصوليّاً ومناظراً. ويعدّ **التبصرة في أصول الفقه** أوّل كتاب يصنّفه الشيرازي في هذا العلم إثر سنة 430هـ، ولم يطرق فيه سوى المسائل الأصولية المختلف فيها دون المتفق عليها، لذا اعتبره بعض الدارسين من كتب أصول الفقه المقارن. وقد أبان فيه الشيرازي عن شخصية مستقلة تبدّت في مخالفته أغلب الأصوليين في مسائل عدّة وفي منهج الكتاب أيضاً. إلا أن الشيرازي في كتابه الثاني في أصول الفقه الموسوم بـ **اللمع** رجع عن كثير من المواقف التي خالف فيها أغلب الأصوليين وقدّم مختصراً شاملاً لمباحث أصول الفقه نأى به عن المباحث الكلامية. وقد وجد هذا المختصر العناية من لدن صاحبه، ذلك أنه قام بشرحه للتوسع في مسائله وإثرائها بالشواهد والأمثلة. وظلّ هذا الكتاب حتى أواخر القرن الثامن للهجرة مشهوراً بين العلماء، إليه يرجعون

(3) ساهم الشاشي في التأليف الأصولي «بشرح لرسالة الشافعي» وكتاب **في أصول الفقه** اتّسم بالصبغة الجدالية. انظر محمد الزحيلي، **مرجع العلوم الإسلامية**، ص 581.

(4) يمكن في هذا السياق أن نفسّر الطابع الجدالي لدى القفّال الشاشي بتكوينه الأشعري وميله الاعتزالي في بداية حياته العلمية.

(5) نذكر مثلاً كتاب **الذخيرة في أصول الفقه** لابن برهان الفارسي (ت 305 هـ). انظر حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 1/ 825.

(6) توجد عدة نماذج منها كتاب **الخصوص والعموم** لابن إسحاق المروزي (ت 340 هـ)، وكتاب **إثبات القياس** لابن المنذر (ت 318 هـ).

(7) نستثني من ذلك كتاب **الحدود في الأصول** لأبي بكر بن فورك الأصبهاني (ت 406 هـ).

(8) انظر ترجمته بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية).

وعليه يحيلون[9] لانتصاره للآراء الأصولية الشافعية ولمنهجها الجدلي. وهو منهج متأصّل في كتابات الشيرازي امتزج من خلاله الجدل بأصول الفقه امتزاجاً وضح خاصة من خلال كتابه **الملخص في الجدل في أصول الفقه**[10].

وكان لهذا التوجّه المنهجي أثر عميق في تلاميذ الشيرازي من الشافعية وغيرهم[11]. ولئن كان الشيرازي يصنّف حسب بعض الباحثين ضمن تيّار الفقهاء في التأليف الأصولي[12]، فإن بعض الدارسين ارتأى وضعه في صفّ المتكلّمين[13]. ولعلّ أهمّ ما يفسّر هذا الخلاف غياب الاتفاق بين الباحثين قديماً وحديثاً على عقيدة الشيرازي، فمنهم من يرى أنه أشعري فيضعه ضمن المتكلّمين ومنهم من يعدّه على عقيدة السلف من الحنابلة ويصف انتماءه إلى الأشعريّة بالتذبذب، لذا يجعله في تيّار الفقهاء[14].

ووصلتنا من القرن الخامس مصنّفات بعض المتكلّمين كالجويني والغزالي. فأمّا الجويني فهو إمام الحرمين عبد الملك الجويني[15] (ت 478 هـ) ويمكن أن نصنّفه ضمن الفرع الخراساني للمذهب الشافعي[16] على رأس التيار الكلامي الأشعري في أصول الفقه الشافعية. وإن كان الجويني اشتهر بوصفه متكلّماً[17] فإن

(9) **شرح اللمع**، ضياء الدين عثمان الماراني الكردي (ت 602 هـ) واختصره أحمد بن الهائم المصري القرافي (ت 810 أو 815). راجع **كشف الظنون**، 2/ 410، والداودي، **طبقات المفسّرين**، 1/ 84 ـ 85. وقد ذكره الزركشي في جملة مراجعه لكتابه **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 7.

(10) حقّقه محمد يوسف آخندجان نيازي سنة 1987. راجع **«مقدمة»** محقق **شرح اللمع**، ص 53.

(11) نذكر مثلاً أبا الوليد الباجي المالكي فهو مدين للشيرازي بحذقه لفنّ الجدل في أصول الفقه لذلك كثرت إحالاته عليه في كتبه.

(12) من ممثّلي هذا الموقف أريك شومون في فصل «شافعية» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) 9/ 193.

(13) راجع مثلاً موقف محمد حسن هيتو في كتابه **الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية**، ص 178 نقلاً عن **شرح اللمع**، 1/ 87.

(14) أريك شومون، «حول أشعرية الشيرازي مجدداً»، **مجلة ستوديا إسلاميكا**، العدد 44، 1992، ص 167 ـ 177.

(15) انظر ترجمته في فصل «الجويني» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لبروكلمان وقارديه، 2/ 620.

(16) ولد بمنطقة تُعرف بـ جوين وتقع في نيسابور التابعة لخراسان الفارسية.

(17) راجع مثلاً كتابه **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**.

طبع مؤلّفاته في أصول الفقه في السنوات الأخيرة يدعو إلى توجيه مزيد الاهتمام لهذا الجانب من إنتاجه الفكري.

ويبدو أنّ فكر الجويني الأصولي تطوّر من التبعيّة إلى الاستقلال، ففي البداية كان منبهراً بالمتكلّم والفقيه المالكي أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ)، لذلك لخّص كتابه **التقريب والإرشاد في أصول الفقه** ويرجّح أنّه ألّف هذا المختصر بين سنة 451هـ و455هـ، لأنّه أملاه بمكّة[18]. وفي مرحلة نضج شخصيّة الجويني العلمية واستقلالها صنّف كتابه **البرهان في أصول الفقه**، وهو أحد ركائز هذا العلم، وأحد أقدم المؤلفات الأصوليّة المنتمية إلى التيّار الكلامي الأشعري. ولئن كان سلك مسلك الباقلاني في تقرير النظريات وتقعيد القواعد، فقد تجاوزه من جهة تكثيف الاستدلال والاحتجاج للمذهب الشافعي وأثراه بكثير من الإشكاليات، ووضَعه وفق منهج غير معهود. ولعلّ ذلك ما جعل بعض المؤرّخين يطلق عليه صفة لغز الأمة[19].

وفضلاً عن ذلك اكتسب البرهان قيمة وثائقية مهمّة لحفظه مواقف كثير من الأصوليين لم تصلنا كتبهم، كما تجلّت أهميته في الإضافات العلمية الجديدة التي تضمّنها والآراء المستقلة التي لم يسبق إليها. وقد أدرك العلماء منذ القديم تميّز هذا الكتاب فاعتنوا بشرحه، وقام بذلك فقهاء المالكية[20] في المغرب الإسلامي خاصّة متجاهلين ظروف الصراع المذهبي والتنافس بين المشرق والمغرب. ونسج على منوال إمام الحرمين تلميذه أبو حامد الغزالي[21] (ت 505 هـ) وهو أحد كبار علماء الشافعية والمتكلّمين.

وترك هذا العالم بصماته في الفكر الإسلامي بفضل مؤلفاته الكثيرة في علوم كثيرة منها أصول الفقه. وقد استهلّ إسهامه فيه بكتاب **المنخول من تعليقات**

---

(18) راجع الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 8.

(19) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/ 264.

(20) شرحه من المالكية المازري والأبياري وابن العلاف وابن المنير. انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 8.

(21) انظر ترجمته بـ **د. م. إ.**، ط2 (بالفرنسية) فصل «الغزالي»، 2/ 1062 ـ 1066. وارجع إلى موقع الغزالي بشبكة الإنترنت ضمن موقع الفلسفة الإسلامية /www.muslimphilosophy.com

**الأصول** وهو شاهد على تبعيّة الغزالي لأستاذه الجويني لأنه كان تلخيصاً أميناً لكتاب **البرهان**، وصورة مطابقة له في التقسيم والتبويب[22]. ويعود هذا الأمر إلى أنّ أبا حامد كتبه أيّام كان شابّاً متحمّساً للمذهب الشافعي، لذا حمل على بعض المذاهب المخالفة وخاصّة المذهبين الحنفي والمالكي، ممّا حفز بعض الحنفيّين للردّ عليه[23].

ويعدّ **المستصفى في علوم الأصول** الذي ألّفه الغزالي في مرحلة نضجه العلمي واحداً من المصنّفات الرئيسيّة في علم أصول الفقه. وهو ما جعل ابن خلدون ينوّه به معتبراً أنّه من أحسن كتب المتكلّمين. ولعلّ إحكامه المنهجي وراء هذا الحكم. وقد فرغ الغزالي من كتابه **المستصفى** سنة 503 هـ[24] في الفترة التي درّس فيها في نيسابور أي إنه من آخر ما ألّف من كتب. لذلك برز فيه تأثير دراساته الفلسفيّة المتأخّرة. وربما كان من نتائج ذلك اختصاص **المستصفى** بالاستهلال بمقدّمة منطقيّة اعتبرها الغزالي مقدّمة لكلّ العلوم ومن لا يحيط بها لا يوثق بعلمه. وعلى خلاف ذلك تجنّب الغزالي المباحث الكلامية واللغوية والنحوية وانتبه إلى وجود علاقة عضوية بين مباحث علم أصول الفقه وسعى إلى تفادي التعرّض للمسائل الفقهية[25].

وكان **للمستصفى** تفاعل واضح مع الواقع التاريخي، فقد أقبل عليه العلماء بالشرح والاختصار[26] وأضحى مرجعاً لا غنى عنه لدارس علم أصول الفقه. من

---

(22) انظر ما يقوله الغزالي في خاتمة كتابه **المنخول**، ص 504.

(23) نقل السبكي أن محمد بن عبد الستار الكردري (ت 642 هـ) له **رسالة في الرد على كتاب المنخول** للغزالي ذكر فيها مناقب أبي حنيفة.

(24) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، 3/ 354.

(25) يقول الغزالي: «وأمّا الأصول فلا يتعرّض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرّض فيها لأصل الكتاب والسنّة والإجماع ولشرائط صحّتها وثبوتها ثمّ لوجوه دلالتها الجملية إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرّض فيها لمسألة خاصة، فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه». **المستصفى**، ص 5.

(26) يُذكر من بين شرّاح **المستصفى** النسفي وقد أتمّه سنة 665 هـ، وهو مخطوط بمكتبة برلين حسب بروكلمان، كما يُذكر «شرح أبي علي حسين الفهري البلنسي» (ت 679 هـ)، =

ذلك أن الرازي والآمدي والبيضاوي اعتمدوه في كتبهم الأصولية بشكل رئيسي. إلا أنّ هذا لا يعني غياب النقد لهذا الكتاب داخل الفكر السنّي أو خارجه.

فعلى الصعيد الأول، انتقد **المستصفى** بالخصوص بسبب استهلاله بمقدّمة منطقيّة، لذلك حذفها ابن رشد في كتابه **الضروري في أصول الفقه**، وهو أحد مختصرات **المستصفى**. واتخذ نفس الموقف المحدّث ابن الصّلاح (ت 643 هـ). أمّا على الصعيد الثاني، فإنّنا نلاحظ أنّ كتاب **المستصفى** حرّك سواكن علماء الشيعة الزيدية فصنّف ابن أبي الحديد كتابه **انتقاد المستصفى للغزالي**[27].

ولم يكن تيّار المتكلّمين الاتجاه الوحيد في التأليف الأصولي الشافعي بل كان متعايشاً مع تيّار الفقهاء، ويمثّله أبو المظفر منصور السمعاني (ت 489 هـ) صاحب التآليف الكثيرة، منها **قواطع الأدلة في الأصول**، وهو أجلّ كتاب للشافعية في أصول الفقه نقلاً وحِجاجاً حسب الزركشي[28]. أمّا السبكي فهو يقول: «إنّه لا يعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب القواطع ولا أجمع، كما لا يعرف فيه أجلّ ولا أفحل من برهان إمام الحرمين»[29]. ولئن كان التعصّب المذهبي يفسّر هذه الأحكام فإنّها تستند إلى قيمة المؤلّف والكتاب. ولعلّ من أهمّ تجلّيات قيمة كتاب القواطع للباحث المعاصر أنّه يمثّل تيّار الفقهاء الذي عرف به الأحناف، فإذا بنا نجده لدى الشافعية. وقد انتبه السمعاني إلى هذا الأمر منذ مقدّمة كتابه معتبراً أن المتكلّمين أجانب عن الفقه ومعانيه[30]. وربما كان ما يبرّر اتباع السمعاني منهج

= و«شرح أحمد بن مسعود العامري الغرناطي» (ت 699 هـ) و«شرح زين الدين سريجا بن محمد الملطي» (ت 788 هـ) وهو موسوم بـ **مستقصى الوصول إلى مستصفى الأصول** أمّا مختصراته فمنها «مختصر ابن رشد» (ت 595 هـ) و«مختصر أحمد الأزدي الأشبيلي المعروف بابن الحاج» (ت 647 هـ) وقد قام سليمان بن داود الغرناطي (ت 832 هـ) بتأليف «تعليقة على **المستصفى**».

(27) انظر «**مقدمة**» محقّق **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، ص 13 ـ 19.

(28) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 8.

(29) السبكي، **طبقات الشافعية**، 4/ 25.

(30) يقول السمعاني: «وقد رأيت بعضهم (الشافعية) قد أوغل وخلّل وداخل غير أنه حاد عن محجّة الفقهاء في كثير من المسالك وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، فاستخرت اللّه وعمدت إلى مجموع في أصول الفقه أسلك فيه طريق الفقهاء من غير زيغ عنهم»، **قواطع الأدلّة**، 1/ 19.

الفقهاء الأحناف أنّه كان في بداية حياته العلمية حنفيّاً، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي سنة ثمان وستين وأربعمائة[31].

وشهد القرن السادس الهجري بروز عدد من المصادر الأصولية منها **الوصول إلى علم الأصول**[32] لابن برهان[33] (ت 520 هـ) **وتعليقة في أصول الفقه** لإلكيا الهراسي (ت 545 هـ)، وهذان الأصوليان كلاهما من تلامذة الغزالي المتأثّرين به.

وظهر هذا التأثير بالخصوص عند علَمَين، أوّلهما فخر الدين الرازي (ت 606هـ) فقد عاش هذا الفقيه المتكلّم في عصر بلغ فيه الوهن بالدولة العباسية أقصاه. وعدّه كثير من العلماء مجدّد المائة السادسة، وكان سنيّاً أشعريّ العقيدة بلغت مؤلّفاته نحو مائتي مؤلّف منها بالخصوص **المحصول في أصول الفقه** وهو أحد مصادر التيّار الكلامي الأشعري في أصول الفقه. وقد اعتبره ابن خلدون تلخيصاً للكتب الأربعة المعدودة في نظره قواعد فن أصول الفقه وأركانه. وكان لهذا الكتاب صدىً مهمّ في الواقع التاريخي تجلّى من خلال كثرة شروحه ومختصراته[34]. وألّف الرازي كذلك كتاب **المعالم في أصول الفقه** الذي تفاعل معه علماء مصر بالخصوص[35].

---

(31) حدث هذا الانتقال في دار والي البلد ملكانك بحضور أئمّة الفريقين وأدّى ذلك إلى نشوء فتنة في مرو بين أنصار المذهبين. راجع السبكي، **طبقات الشافعية**، 4/ 25.

(32) راجع فصل «فخر الدين الرازي» لـ ج. أنوتي بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) 2/ 770 ـ 773.

(33) يقول السبكي عنه: «له مصنّفات في أصول الفقه منها الأوسط والوجيز وغير ذلك». **طبقات الشافعية الكبرى**، 4/ 42.

(34) اختصر **المحصول** تاج الدين الأرموي (ت 656 هـ) بكتاب **الحاصل من المحصول**؛ صادر عن دار المدار الإسلامي، تحقيق: د. عبد السلام أبوناجي، 2002. وقد أخذ القاضي عبد اللّه بن عمر البيضاوي من **الحاصل** كتابه **منهاج الوصول إلى علم الأصول** وهو مختصر بلغ حدّ الإلغاز. كما اختصر كتاب **المحصول** سراج الدين الأرموي (ت 682 هـ) في تأليف وسمه بـ **التحصيل**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة.
واختصره الفخر الرازي نفسه بكتاب أطلق عليه اسم **المنتخب**، وهو محقّق. كما قام شمس الدين الأصفهاني (ت 688 هـ) بشرح **المحصول**، في حين تولّى أمين الدين التبريزي المكنى بأبي الخير (ت 621 هـ) تنقيحه واختصاره. وقد شرح **المحصول** أيضاً القرافي في كتاب وسمه بـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**.

(35) شرح **المعالم** ابن التلمساني وهو عبد اللّه بن محمد الفهري المصري (ت 649 هـ)، =

أما العَلَم الثاني فهو سيف الدين الآمدي[36] (ت 631 هـ)، وكان متكلّماً منفتحاً على الفلسفة والعلوم العقلية إلى جانب تشبّعه بالعلوم النقلية. وقد جلبت إليه شهرته بالعلوم الحكمية عدّة مشاكل، منها اتهامه بالزندقة، لذلك فرّ إلى حماة حيث اشتغل في خدمة السلطان الأيوبي الملك المنصور (ت 617 هـ).

ولئن كانت للآمدي آثار متنوّعة في علم الكلام وفنّ الجدل وأصول الفقه والفلسفة[37] فإنّ أهمّها كتابه **الإحكام في أصول الأحكام**. ويرجّح أنّه ألّفه في عشرينات القرن السابع للهجرة. وقد أهداه إلى حاكم دمشق شرف الدين عيسى الملقّب بمأمون بني أيّوب.

ويعتبر كتاب **الإحكام** تلخيصاً للكتب الأربعة التي أُلّفت على طريقة المتكلّمين في أصول الفقه، ولذلك أكثر فيه من القواعد الأصولية ومن المباحث العقلية التي تبتني عليها هذه القواعد. وهذا التلخيص سمة عصر الآمدي، فأمام تحدّي الصليبيين انكفأ علماء الإسلام يجمعون تراثهم خشية عليه من التلاشي. وقد وجد هذا الكتاب ترحاباً جليّاً لدى العلماء السنّيّين عموماً لا الشافعية فحسب، لذلك أُنجزت عدة مختصرات وشروح عليه[38].

وظهر بعد الآمدي كثير من الأصوليين الشافعية، من أهمّهم العزّ بن عبد السلام[39] (ت 660 هـ)، وهو تلميذ الآمدي في الأصول. وقد تولّى تدريس الشافعية بالمدرسة الصالحية بدمشق، ثم رحل إلى مصر حيث اضطلع بمنصب

---

= وشرح هذا الكتاب كذلك علي بن الحسين الأرموي المصري المعروف بابن قاضي العسكر (ت 757 هـ) كما شرحه إبراهيم بن إسحاق القاضي شرف الدين المناوي المصري (ت 757 هـ). انظر ترجمته لدى السبكي، **طبقات الشافعية**، 6/ 146.

(36) انظر ترجمته لدى السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 5/ 129 وفي دراسة محمد الزبيدي التي صدّر بها تحقيقه لكتاب الآمدي، «الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين».

(37) انظر قائمة بها في فصل «الآمدي» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لبروكلمان وسورديل 1/ 446.

(38) من أهمّ شروح كتاب **الإحكام** شرح عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ)، أمّا مختصراته فمن أشهرها مختصر ابن الحاجب المالكي (ت 646 هـ) الموسوم بـ **منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل** واختصر **المنتهى** بنفسه في كتاب **مختصر المنتهى**.

(39) انظر ترجمته لدى السبكي، **طبقات الشافعية**، 5/ 80 ـ 103.

الإفتاء. ومما ألّف في الأصول كتاب **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** واختصره في **القواعد الصغرى**.

كما برز في القرن السابع ناصر الدين البيضاوي[40] (ت 685 هـ)، وقد تولّى قضاء القضاة بشيراز، وألّف عدة مصنّفات متنوّعة الأغراض، من أهمّها **المنهاج في أصول الفقه**. ورغم صغر هذا الكتاب كان عمدة المشتغلين بعلم أصول الفقه في زمنه، وبلغت شروحه بين مطبوع ومخطوط اثنين وثلاثين شرحاً من أشهرها **شرح الأسنوي** (ت 772 هـ) **والإبهاج في شرح المنهاج** لتقي الدين السبكي (ت 716 هـ).

وتواصل إسهام علماء الشافعية في التدوين الأصولي في القرن الثامن، وبرز بالخصوص صفي الدين الهندي (ت 715 هـ) المتكلّم الأشعري وصاحب التآليف الأصولية المتعدّدة[41] وتاج الدين السبكي[42] (ت 771 هـ) وهو في نظر بعض الدارسين مشترك النسبة بين المذهبين الشافعي والمالكي، فهو شافعي مشهور لكنّه نشأ في أصول الفقه على مدرسة ابن الحاجب المالكي، وعكف على كتاب **المنتهى** وعلى كتاب **المختصر** وصنّف شرحاً على المختصر الأصلي لابن الحاجب. ثم بدا له أن يجمع جمعاً جديداً على طريقة المختصرات الموجزة التي شاعت في القرنين السابع والثامن، فألّف كتابه **جمع الجوامع**، فأضحى مرجعاً وعمدة وانقطع العلماء إليه شرحاً وتدريساً وتلخيصاً[43].

ويطالعنا في أواخر القرن الثامن عَلَم شافعي كان له إسهام مهمّ في إثراء الفكر الأصولي والفكر الإسلامي هو بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ)، وهو فقيه مصريّ له تصانيف كثيرة في علوم مختلفة، منها **البحر المحيط في أصول الفقه**

---

(40) انظر ترجمته لدى السبكي، 5/ 59.

(41) منها **النهاية والفائق والرسالة النفيسة**. انظر السبكي، 5/ 240.

(42) انظر فصل «السبكي» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لشخت وبوسورث، 9/ 776.

(43) يوجد على الأقل 38 كتاباً اهتمّت بجمع الجوامع شرحاً أو تلخيصاً أو تعليقاً. انظر قائمة بها في **«مقدمة»** تحقيق كتاب **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع** للشيخ حلولو أحمد الزليطني القروي المالكي (ت 898 هـ).

وشرح لكتاب **جمع الجوامع**[44] و**سلاسل الذهب في الأصول**. ويعدّ كتاب **البحر المحيط** موسوعة ثريّة بالمباحث الأصولية لم يكتف فيه صاحبه بالرجوع إلى المؤلفات الأصولية بل امتدّت يده إلى المراجع التي يعتمد عليها علم الأصول من كتب تفسير وشروح للحديث ولغة وعقيدة. ولعلّ الجهد التوثيقي الكبير الذي بذل في هذا الكتاب هو الدافع الأساسي لاعتباره لم يسبق إلى مثله[45].

وهكذا فإن المذهب الشافعي يعدّ أكثر المذاهب التي قدّمت عطاءً غزيراً لعلم أصول الفقه. وتأثير أعلامه ومؤلفاته في بقيّة علماء المذاهب الإسلامية ومؤلفاتهم جليّ بداية من القرن الخامس الهجري، بفضل الجويني والغزالي بالخصوص، غير أنّ هذا لا يعني أنّه لم يتأثّر بإسهام المذاهب الأخرى، ويكفي للتدليل على وقوع هذا التأثر مثال الباقلاني المالكي، الذي تأثّر به الجويني ومن بعده.

ولعلّ ما يُبرز اقتراب الأصول الشافعية من بقيّة المذاهب سير مؤلفات المذاهب السنّيّة الثلاثة الشافعية والحنبلية والمالكية ومؤلفات المعتزلة على نمط متقارب في التبويب والتنظيم غلب عليه اسم طريقة المتكلمين.

### ب ـ التأليف الأصولي في المذهب المالكي[*]

بدأ علماء المالكيّة يسهمون في التأليف في أصول الفقه منذ القرن الثالث، من ذلك **كتاب الأصول** للقاضي إسماعيل بن حمّاد البغدادي (ت 282 هـ)[46].

وكانت بغداد مركزاً محوريّاً في التأليف الأصولي المالكي طيلة القرن الرابع حيث برز مثلا القاضي أبو الفرج عمر بن محمد الليثي البغدادي (ت 331 هـ) بكتابه **اللمع في أصول الفقه**[47].

---

(44) طبع بعنوان «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» ضمن مجموع **جمع الجوامع**.

(45) انظر المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، 2/ 209.

(*) انظر لمزيد التوسع في هذا الموضوع فصلنا «التأليف الأصولي في المذهب المالكي»، **مجلة دراسات مغاربية**، العدد 13 ـ 2001.

(46) راجع القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، 3/ 180.

(47) انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص 283.

ويعدّ كتاب **المقدّمة في الأصول** لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار[48] (ت 397 هـ) أقدم كتاب مالكي في أصول الفقه وصلنا. وقد كان صاحبه من كبار فقهاء مالكيّة بغداد. ويبدو أنّ هذا الكتاب صنّف ليكون مقدّمة ومدخلاً لكتاب ابن القصار الكبير **عيون الأدلّة في مسائل الخلاف**. وما يسند هذا الرأي قوله: «هذه مقدّمة من الأصول في الفقه ذكرتها في أوّل مسائل الخلاف ليفهمها أصحابنا، لم أستقص الحجج عليها لأنّه لم يكن مقصودي ذلك»[49].

وتتأتّى قيمة **المقدّمة في الأصول** من أنّها ثالث نصّ أصولي سنيّ يصلنا بعد **رسالة الشافعي** وكتاب **الفصول في الأصول** للجصّاص. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ لها قيمة وثائقيّة مهمّة لاشتمالها على مواقف علماء المالكيّة من كثير من القضايا الأصوليّة.

وقد طُبع منذ سنوات قليلة كتاب **التقريب والإرشاد (الصغير)** للباقلاني[50] (ت 403 هـ) وهو من كبار ممثّلي المالكيّة والأشعريّة في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة. كما أنّه من أهمّ المدافعين عن الفكر السنّي في زمنه لذلك لقّب سيف السنّة لكثرة ما ألّف في الردّ على الشيعة والمعتزلة والجهميّة والخوارج وغيرهم.

وقد طبعت مؤلفات الباقلاني وجهوده في ميدان التعليم والمناظرة جيلاً كاملاً من الأصوليّين الذين تتلمذوا عليه في أصول الدين أو أصول الفقه.

ولئن عُرف الباقلاني متكلّماً بالخصوص فإنّ منزلته في أصول الفقه قد أُقِرّ بها منذ القديم[51]. ويظهر أنّه من أوائل العلماء الذين أسّسوا المنهج الكلامي في التأليف الأصولي[52]. فكتاب **التقريب والإرشاد** وإن كان رابع **مدوّنة أصوليّة**

(48) ترجم له فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، 3/ 173. وألّف عنه محمد بن حسين السليماني كتاباً بعنوان **الإمام أبو الحسين القصار وآراؤه الأصولية**.

(49) ابن القصار، **المقدّمة في الأصول**، ص 206.

(50) انظر ترجمته في **د.م.إ.**، ط2 بالفرنسية لـ م. كارتيه 1/ 988.

(51) يقول الزركشي: «حتى جاء القاضيان قاضي السنّة أبو بكر بن الطيب (الباقلاني) وقاضي المعتزلة عبد الجبار فوسّعا العبارات وفكّا الإشارات وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهما...». **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 6.

(52) يقول محمد الفاضل ابن عاشور: «عندما ظهر الباقلاني وجّه علم أصول الفقه وجهة =

مطبوعة في عصرنا فهو أوّل كتاب سنّي ألّف على طريقة المتكلّمين. وقد خصّ دون بقيّة العناوين الأصوليّة التي كتبها الباقلاني[53] بالتنويه، من ذلك اعتبار الزركشي أنه أجلُّ كتاب صُنّف في هذا العلم مطلقاً[54]. ولم يُؤثّر هذا الكتاب في المالكية فحسب بل تجاوز صداه إلى المذهب الشافعي.

وهكذا كان العراق في القرن الرابع المركز الرئيسي في النشاط الأصولي الفقهي في مقابل خمول الفرع المالكي المصري وفرع إفريقيّة[55]. غير أنّ القرن الخامس ضَعُفَ فيه إسهام العراقيين المالكيّة في التأليف الأصولي وبرز منهم خاصّة القاضي عبد الوهاب بن نصر[56] (ت 422 هـ) وأبو الفضل بن عمروس (ت 452 هـ). وقد يفسّر ضعف المذهب المالكي في العراق في القرن الخامس بقلّته العددية بسبب الأزمات التي أثارها المذهب الشافعي منذ بداية القرن الخامس مما أدّى إلى إخراج المذهب المالكي من بغداد[57].

ومع ذلك استعادت أصول الفقه المالكيّة حيويّتها في الأندلس على يد القاضي أبي الوليد الباجي[58] (ت 474 هـ) فقد وصلنا كتابه **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. وهذا الكتاب اختار صاحبه أن يكون متوسط الحجم شاملاً لأقوال المالكيّة ومواقفهم في المسائل الأصولية. ولعلّه أراد بذلك أن يردّ على نقد ابن حزم للمالكية ذلك أنّه اتهمهم بجهل علم الأصول[59]. ويعدّ هذا الكتاب ذا

---

= جديدة أراد أن يبعده عن المسارعة إلى الجدل الفرعي وأن يقتصر فيه على تقرير النظريّات الأصوليّة وعلى بيان القواعد الأصوليّة وشرحها»، راجع كتابه **محاضرات** ص 349.

(53) من هذه العناوين كتاب **الأصول الصغير** وكتاب **مسائل الأصول** وكتاب **أمالي إجماع أهل المدينة** وكتاب **المقنع في أصول الفقه**.

(54) **البحر المحيط**، 1/ 8.

(55) برز في إفريقيّة كتاب **المقالات في الأصول** لسعد القيرواني المالكي (ت 400 هـ).

(56) توجد ملاحق تضمّ مباحث أصوليّة للقاضي عبد الوهاب طبعت إثر كتاب ابن القصار **المقدّمة في الأصول**.

(57) راجع مقال «مالكية» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لـ ن. كوتار 4/ 265.

(58) انظر ترجمته في د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لـ دونلوب 1/ 889.

(59) Urvoy, *«La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes, Andalus»*, nº 37, 1972, p. 103.

أهميّة خاصّة لأنّه أول كتاب أندلسي في أصول الفقه وأوّل مصدر أصولي مالكي يطبع في العصر الحديث ويجد الانتشار. إلا أنّه ليس إبداعاً أندلسيّاً خالصاً، فالمؤثّرات المشرقيّة طبعته بعمق نتيجة تتلمذ صاحبه فترة طويلة في المشرق تبلغ زهاء ثلاث عشرة سنة من عام 426هـ إلى عام 439 هـ. ويبدو أنّ الباجي فكّر في تأليف كتابه هذا عقب المجالس والمناظرات التي جمعت بينه وبين ابن حزم بجزيرة ميورقة في نفس السنة التي عاد فيها من رحلته المشرقيّة. ويخبر مضمون الكتاب عن تقارب المذهبين المالكي والشافعي بفضل الفكر الأشعري على وجه الخصوص.

وتواصلت حركة التدوين الأصولي المالكي في الأندلس على يد أبي بكر بن العربي[60] (ت 543 هـ) وقد ألّف هذا الفقيه الإشبيلي مؤلفات كثيرة من بينها مصادر في أصول الفقه كـ **المحصول في أصول الفقه**.

وبرز من إفريقيّة في القرن السادس محمد بن علي التميمي المازري[61] (ت 536 هـ) وهو مصنّف عدّة كتب غلبت عليها الشروح منها **إيضاح المحصول من برهان الأصول** وهو شرح على كتاب **البرهان في أصول الفقه** لإمام الحرمين **الجويني**، وقد نوّه تاج الدين السبكي (ت 771 هـ) بهذا الشرح واعتبر الإقدام عليه جرأة تأتت من ذكاء المازري وحدّة ذهنه وميله الشديد إلى المذهب الأشعري[62].

والملاحظ أنّ كتاب **البرهان** لم يحظ بالاستقبال الإيجابي فحسب وهو ما ظهر من خلال كثرة الشروح والمختصرات عليه بل جوبه كذلك بالنقد[63] لسببين ذكرهما السبكي يتمثل الأوّل في عدم تقيد الجويني بالأشعري أو بالشافعي لا سيّما في البرهان، فهو يدرس المسائل اعتماداً على الاجتهاد. أمّا السبب الثاني فهو قيام الجويني في بعض المناسبات بنقد الإمام مالك وتجلّى ذلك مثلاً في مسألة المصالح المرسلة[64].

---

(60) انظر ترجمة موجزة له بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لـ ج. روبسون 3/ 729.
(61) راجع ترجمته لدى محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، 4/ 232 ـ 238.
(62) راجع موقف السبكي بالتفصيل في كتابه **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 3/ 124.
(63) يُذكر في هذا الصدد كتاب **البيان في تنقيح البرهان** لابن الحصّار (ت 611 هـ).
(64) السبكي، المصدر نفسه، 3/ 264.

وقد لفت أنظار علماء المالكية كتاب آخر أساسي في علم أصول الفقه هو **مستصفى** الغزالي فقاموا بشرحه واختصاره. وطبع في السنوات الأخيرة أحد هذه المختصرات وهو **الضروري في أصول الفقه** لابن رشد (ت 595 هـ). ويبدو أنّه من أوّل مؤلّفاته فقد كتبه سنة 552 هـ، وعلى هذا الأساس يسجّل هذا الكتاب أوّل علاقة بين ابن رشد والغزالي، على خلاف ما كان معروفاً من أنّ هذه العلاقة بدأت من تأليف ابن رشد كتاب **تهافت التهافت** الّذي ردّ به على كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي. وقد أبان ابن رشد في هذا المختصر عن صرامة منطقيّة واستقلال فكريّ جعله يحذف المقدّمة المنطقية الّتي دشّن بها **المستصفى**.

وبرز من مالكية مصر في القرن السابع ابن الحاجب[65] (ت 646 هـ) وهو فقيه وأصوليّ ومتكلّم ونحويّ يعتبر أوّل من جمع بين مالكية مصر ومالكية المغرب الإسلامي. وقد خلّف لنا مختصراً مشهوراً بعنوان **منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل** لخّصه ابن الحاجب في كتاب موسوم بـ **المختصر الأصلي** راج بين العلماء رواجاً كبيراً وبرزت شروح كثيرة عليه على مدى القرون اللاحقة[66].

وتتلمذ على ابن الحاجب علماء كثيرون تميّز منهم شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ) وأسهم في التأليف الأصولي بعدّة مؤلّفات من أهمّها **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**. وقد فرغ منه القرافي سنة 677 هـ. وما دعاه إلى تأليفه كثرة إقبال الدارسين على **تنقيح الفصول** الّذي كتبه ليكون مقدّمة لكتاب **الذخيرة في الفقه**. وكان لـ **شرح تنقيح الفصول** صدىً كبير لدى علماء المالكية لذلك تواترت الشروح عليه على مدى القرون[67].

ويبدو أنّ القرن الثامن كان آخر مرحلة زمنية وصلتنا منها **مدوّنات أصولية مالكية** مهمّة يعدّ كتاب **الموافقات في أصول الشريعة** لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي

---

(65) انظر فصل «ابن الحاجب» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لـ هـ. فلايش 3/ 804 ـ 805.

(66) نذكر مثلاً شرح عضد الدين الإيجي الشافعي وهو مطبوع مع المختصر.

(67) نذكر مثلاً **التوضيح في شرح التنقيح** لأبي العباس أحمد اليزليتني الشهير بحلولو القيرواني (ت بعد 895 هـ).

(ت 790 هـ) أبرزها. وكان لهذا الكتاب أثر بارز في تلاميذ الشاطبي وفي علماء القرن العشرين للميلاد[68]. فقد سعى صاحبه إلى إحياء علم أصول الفقه من خلال نظرية المقاصد الشرعية.

وهكذا يمكن أن نستخلص أنّ المذهب المالكي ساهم بقسط مهمّ في حركة التأليف في أصول الفقه. وأنّ هذه المساهمة شملت مختلف المراكز المالكية في الشرق الإسلامي أو في غربه، لكنّنا من عصر إلى آخر نجد مركزاً تبرز منه مؤلّفات مهمّة ومراكز أخرى يفتر نشاطها. فالعراق مثلاً برز في القرن الرابع أمّا الأندلس فإنّها نشطت في مجال التأليف الأصولي في القرنين الخامس والسادس، ولم تبق تونس بمعزل عن هذه الحركة، فبدايةً من القرن السادس مع المازري بالخصوص بدأ علماؤها يؤلّفون في أصول الفقه لكنّهم اكتفوا بالشرح والاختصار.

والملاحظ أنّ التأليف المالكي في أصول الفقه اصطبغ بملابسات الصراع المذهبي والتنافس بين المشرق والمغرب وميول السلطة الحاكمة، وقد ساهم علماء الشافعية من جهة وانتشار الأشعرية من جهة أخرى في إخصاب الفكر الأصولي المالكي.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبر اتّهام المالكية بجهل علم الأصول والقول بغياب مؤلّفات أصوليّة مالكية دون سند تاريخي. فبالتأكيد لم يكن هناك ازدهار في الإنتاج الأصولي المالكي يضاهي ما شهده المذهب الشافعي إلا أنّ المالكية لهم مكانتهم في تاريخ علم أصول الفقه، على عكس ما يراه بعض الباحثين المعاصرين[69].

---

(68) قام تلميذ الشاطبي أبو بكر بن عاصم (ت 829 هـ) بتلخيص **الموافقات في** كتاب موسوم بـ **نيل المنى في اختصار الموافقات**، كما قام تلميذ آخر للشاطبي لم يذكر اسمه بنظم الموافقات في ستّة آلاف بيت، ويبدو أنّ هذه المنظومة مازالت موجودة بمكتبة دير الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم 1164. وفي القرن العشرين اقتدى محمد الطاهر ابن عاشور التونسي وعلاّل الفاسي المغربي بكتاب **الموافقات** فألّف كلّ منهما كتاباً بعنوان **مقاصد الشريعة**.

(69) المقصود موقف أحمد بكير في كتابه **تاريخ المدرسة المالكية بالمشرق إلى نهاية القرون الوسطى**، (بالفرنسية)، ص 85.

### ج ـ التدوين الأصولي في المذهب الحنفي

لئن ألّف علماء المذهب الحنفي في مواضيع جزئية من علم أصول الفقه منذ القرنين الثاني والثالث فإنّ القرن الرابع هو الذي شهد ظهور مدوّنات شاملة، فابتداءً من الثلث الأوّل من هذا القرن برز كتابان رئيسيّان في علم الأصول عند الحنفيّة هما **مأخذ الشرائع وكتاب الجدل**[70] لأبي منصور الماتريدي[71] (ت 393 هـ) وبالرغم من أنّ هذين الكتابين مفقودان فإنّنا نعلم أنّه وقع اعتمادهما لدى الحنفية إلى القرن السادس للهجرة[72].

وقد برز في أواخر القرن الرابع للهجرة أوّل كتاب حنفي شامل في أصول الفقه وصلنا، وهو موسوم بـ **الفصول في الأصول** لأحمد بن علي أبو بكر الرازي المشهور بالجصّاص (ت 370 هـ)، وهو إمام الحنفية ببغداد في عهده. ويرجح أن يكون تاريخ تأليف هذا الكتاب بعد وفاة أبي الحسن الكرخي (ت 340 هـ) أستاذ الجصّاص، ذلك أنّ هذا الأخير ألّفه بعد أن تولّى كرسيّ الحنفيّة إثر شيخه الكرخي. ويمثّل هذا المصنف مقدّمة علميّة ومدخلاً أصوليّاً لكتاب الجصّاص **أحكام القرآن**، وما يؤسّس قيمته في نظرنا أنّه من المؤلّفات الأولى التي تقدّم لنا صورة واضحة عن التأليف الأصولي إثر **رسالة الشافعي**. فقد لاحظنا في كتاب **الفصول في الأصول** أبواباً لم نعهدها في **الرسالة** ستُضْحي أبواباً تقليديّة في المدوّنات الأصوليّة اللاحقة، على غرار أبواب الحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه والأمر والنهي وغيرها. ويمتاز كتاب الجصّاص بقيمة وثائقيّة مهمّة، لاشتماله على آراء أصوليين من الحنفيين المتقدّمين الذين فقدت كتبهم، مثل عيسى بن أبان وأبي الحسن الكرخي.

ويجدر بنا التوقّف عند كتاب طبع سنة 1982 تحت عنوان **أصول الشاشي**

---

(70) ذكرهما حاجي خليفة في **كشف الظنون**، 2/ 1408 و1578 وطاش كبري زاده في **مفتاح السعادة**، 2/ 96 والقاسم بن قطلوبغا في **تاريخ التراجم**، ص 59.

(71) راجع فصل ماتريدي بـ د.م.إ. ، ط2، (بالفرنسية) لمادلونق 6/ 836 ـ 838.

(72) راجع تنويه علاء الدين الإسمندي بهذين الكتابين في **كشف الظنون**، 1/ 110 ـ 111.

ونسب إلى أبي علي الشاشي (ت 344 هـ)، فإنّه توجد عدّة مؤشرات تاريخية تدفع إلى اعتباره كتب في زمن متأخّر عن القرن الرابع[73].

وقد شهد القرن الخامس كثافة لا سابق لها في التدوين الأصولي في كلّ المذاهب الإسلاميّة وبرز من المذهب الحنفي أبو زيد الدبوسي (ت 432 هـ) بكتابه **تقويم الأدلّة**[74]. ويعدّ هذا الفقيه علامة مهمّة في تاريخ التأليف الأصولي، إذ نوّه به ابن خلدون[75]، ووجد كتابه قبولاً حسناً[76]، وعدّه بعض الباحثين كتاب أصول فقه مقارن مع مذهب الشافعي[77]، غير أنّه لا يشذّ عموماً عن مدوّنات القرن الخامس في أصول الفقه.

---

(73) شكّ غولدزيهر في نسبة هذا الكتاب إلى الشاشي ابن القرن الرابع لأنّه ورد فيه ذكر كتاب **الشامل** لابن الصباغ (ت 477 هـ) وقد وجدنا هذه الإشارة في بحث «الأخبار التي توجب حجّيّة القياس» حيث يقول: «وروى ابن الصباغ وهو من سادات أصحاب الشافعي في كتابه المسمى «بالشامل»...»، ص 321. ويؤكّد هذه الشكوك ذكر القاضي أبي زيد الدبوسي (ت 430 هـ) وذلك في الصفحتين 108 و373. ويبدو أنّ الشاشي المقصود من علماء القرن السابع، إذ يذكر اللكنوي في كتابه **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة**، ص 244: «وأما المختصر في علم الأصول المعروف «بأصول الشاشي» المتداول في زماننا الذي أوّله الحمد للّه الذي أعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه، فذكر صاحب الكشف أنّ اسمه «الخمسين» وأنّه لنظام الدين الشاشي. قيل: كان سنّ المصنّف لما صنّفه خمسين سنة فسمّاه به، وشَرَحه المولى محمد بن الحسن الخوارزمي أتمّه سنة 781 هـ. والملاحظ أنّ نظام الدين الشاشي من علماء القرن السابع وأنّه يوجد شرح آخر «لأصول الشاشي» قام به مولدوي عين اللّه ووسمه بـ«فصول الحوادث في أصول الشاشي» وقد نشر في دهلي سنة 1302 هـ. وإضافة إلى هذا ذكر فهرس بشاور أنّ مؤلّف **أصول الشاشي** هو بدر الدين الشاشي الشرواخي الذي كان على قيد الحياة، في حدود سنة 752 هـ أو 852 هـ. راجع بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، 3/ 265 ـ 266.

(74) أعلمنا أنّه محقّق محمد كمال الدين إمام في كتابه **أصول الفقه الإسلامي، ص 7.**

(75) يقول ابن خلدون: «وجاء أبو زيد الدبوسي فكتب في القياس بأوسع من جميعهم وتمّم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه وكمُلت صناعة أصول الفقه بكماله». **المقدّمة**، ص 816.

(76) شرح هذا الكتاب البزدوي واختصر هذا الشرح محمد بن الحسين الحنفي. انظر حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 1/ 320 كما اختصر كتاب الدبوسي القاضي الحنفي أبو بكر الأرسابندي (ت 511 هـ). راجع **الفوائد البهية** للكنوي، ص 164.

(77) عد إلى عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: **الفكر الأصولي**، ص 402.

ولعلّ من أهمّ ما وصلنا من مصادر الحنفيّة في أصول الفقه كتاب **كنز الوصول إلى معرفة الأصول** لعلي بن محمد البزدوي[78] (ت 482 هـ). وقد اعتبره ابن خلدون من أحسن ما كتبه المتأخّرون من الحنفيّة، وذكر أنّه مستوعب لتطرّقه إلى مختلف المسائل التقليديّة في علم أصول الفقه[79].

وظل هذا الكتاب دون عناية تذكر إلى النّصف الثاني من القرن السابع للهجرة[80]. إلا أنّه منذ القرن الثامن ظهرت عدّة شروح[81] لكتاب البزدوي أهمّها **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** للفقيه الحنفي عبد العزيز البخاري (ت 730 هـ).

ويبدو أن الاستقبال الإيجابي لكتاب البزدوي لم يكن شاملاً لدى كلّ العلماء فقد برزت بعض المواقف الناقدة لهذا الكتاب بسبب صعوبة ألفاظه خاصة[82] وهذه الصعوبة تأتّت بالخصوص من طابع الإيجاز الذي اتسمت به كتابة البزدوي. يقول: «وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول بفروعها على شرط الإيجاز والاختصار»[83].

ونجد في القرن الخامس أيضاً أبا بكر محمد السرخسي[84] (ت 483 هـ)

---

(78) انظر ترجمته لدى القرشي، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، 2/ 594.

(79) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 818.

(80) نجد أوّل تعليقة مختصرة على الكتاب لحميد الدين علي بن محمد الضرير الحنفي (ت 666 هـ).

(81) شرح **أصول البزدوي** عدّة كتّاب منهم قوام الدين الأتراري الحنفي (ت 700 هـ) والحسين بن علي السمعاني (ت 704 هـ) وحسام الدين الصغناقي (ت 710 هـ) وأبو المكارم الجاربدي الشافعي (ت 746 هـ) وأمير كاتب بن أمير عمر الفارابي الإتقاني (ت 758 هـ) ومحمد البابرتي (ت 781 هـ) وأبو البقاء محمد بن الضياء المكي الحنفي (ت 854 هـ) كما قام بتخريج أحاديثه قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت 879 هـ) وهو مطبوع بكراتشي على هامش **أصول البزدوي**.

(82) ذكر عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت 747 هـ) صاحب كتاب **تنقيح الأصول** أنّه لمّا وجد فحول العلماء مكبّين على مباحث كتاب فخر الإسلام البزدوي ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه. راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 1/ 496.

(83) البزدوي، أصوله، 1/ 62.

(84) انظر مقال السرخسي بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لـ ن. كالدار 9/ 36.

وهو من كبار فقهاء المذهب الحنفي. وقد أسهم في التدوين الأصولي بكتاب يعرف بـ **أصول السرخسي**[85] اكتسب قيمة خاصة في مذهبه لأنّ صاحبه أراد أن يجعل منه مفتاحاً لشروحه لمؤلفات محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ). يقول : «رأيت من الصواب أن أبيّن للمقتبسين أصول ما بنيت عليها من شرح الكتب ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع»[86].

ويعدّ كتاب السرخسي مرحلة تثبيت لأصول فقه الحنفيّين. وهو لا يكتفي بترديد آراء سابقيه وإيراد الاعتراضات عليها والجواب عنها، بل إنّه يمثّل محاولة اجتهادية في إطار الأصول التي يتبنّاها أئمّة المذهب الحنفي.

ولئن سعى السرخسي في **أصوله** إلى الانفتاح على مواقف غير الحنفيّين واعتماد المنهج المقارن في مقاربة المسائل الأصوليّة الفقهيّة فإنّه ظلّ وفيّاً لمذهبه معتبرا أنّ أصحابه هم القدوة في أحكام الشرع أصولاً وفروعاً.

وقد وصلنا من أصول الفقه الحنفيّة في القرن السادس للهجرة كتاب في **أصول الفقه**[87] لمحمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي الذي عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس.

وينتمي هذا الكتاب إلى مدرسة سمرقند في أصول الفقه فهو يحيل إحدى عشرة مرّة على من يسمّيهم مشايخ ما وراء النهر أو مشايخ سمرقند لوضعهم في مقابل مشايخ العراق أو بغداد من الحنفيّة.

أمّا الكتاب الثاني الذي وصلنا من القرن السادس فهو **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**[88] لعلاء الدين محمد السمرقندي الذي ترجح وفاته سنة 539 هـ. وهذا الكتاب الذي امتدّ على أكثر من ألف صفحة أضحى مرجعاً للأصوليين بعده. ولعلّه تميّز عن كتب الأصول الحنفيّة بجمعه بين اتجاه الفقهاء واتجاه المتكلّمين.

---

(85) حقّقه أبو الوفاء الأفغاني.
(86) السرخسي، **أصوله**، 1/ 10.
(87) نُشر الكتاب بهذا العنوان بتحقيق عبد المجيد تركي، وقد ذكره حاجي خليفة تحت عنوان **أصول اللامشي**، **كشف الظنون**، 1/ 114.
(88) درس هذا الكتاب وحقّقه عبد الملك عبد الرحمان السعدي.

ويبدو أن «**مقدّمة**» كتاب **ميزان الأصول** شدّت أنظار بعض الكتّاب المتأخّرين مثل صدّيق بن حسن القنّوجي (ت 1889 هـ) فهذا الباحث الهندي اتهم السمرقندي بالتعصّب المذهبي لأنّه ذكر في مقدّمة كتابه أنّه لا يعتمد على مصنّفات أهل الحديث في أصول الفقه(89).

ومن جهة أخرى وصلنا من القرن السادس للهجرة كتاب **بذل النظر في الأصول**(90) لمحمد بن عبد الحميد الإسمندي(91) (ت 552 هـ). وهذا الكتاب على صلة وثيقة بكتاب آخر ألّفه الإسمندي موسوم «بطريقة الخلاف في الفقه»(92) وهو مصدر من مصادر علم الخلاف بين الحنفيّة والشافعية وقد ألّفه صاحبه قبل كتاب **بذل النظر في الأصول** وأدرج فيه بعض المسائل الأصولية. ويظهر الإسمندي في **بذل النظر** متأثّراً بأبي الحسين البصري وكتابه **المعتمد في أصول الفقه** من حيث التخطيط أو الألفاظ لكنّه حرص على عدم الانسياق وراءه في أفكاره الاعتزاليّة.

إن الكتب الثلاثة التي ألمعنا إليها تبرز ثراء التأليف الأصولي الحنفي في القرن السادس بسمرقند بالخصوص كما أنّها تدعونا إلى مراجعة ما ذهب إليه لفيف من الباحثين الذين اعتبروا أن الأصوليين الحنفيّة عكفوا على دراسة كتابَي البزدوي والسرخسي وظلّ حالهم كذلك حتى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع(93).

وبدايةً من أواخر القرن السابع اتجه الأصوليون إلى طريقة تأليفيّة في التدوين الأصولي تجمع بين منهج المتكلّمين ومنهج الحنفيّة. وبرزت هذه الطريقة من خلال كتاب **بديع النظام** الجامع بين كتابَي البزدوي و**الإحكام في أصول الأحكام** للآمدي. وهذا الكتاب ألّفه مظفر الدين أحمد الساعاتي البغدادي(94) (ت 694 هـ) ووجد قبولاً حسناً لدى علماء القرن الثامن فتداولوه قراءة وبحثاً وولع كثير من

---

(89) انظر **أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، 2/ 72.

(90) حقّقه محمد زكي عبد الكريم، مجلد واحد، 737 ص.

(91) انظر ترجمته لدى اللكنوي، **الفوائد البهية**، ص 176.

(92) حقّقه محمد زكي عبد الكريم.

(93) انظر مثلا طه جابر العلواني، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 28.

(94) راجع ترجمته لدى طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة**، 2/ 56.

علماء العجم بشرحه على حدّ قول ابن خلدون[95].

والملاحظ أنّ المنهج التوفيقي بين طريقتي الحنفيّة والشافعيّة، ظلّ حاضراً في القرون اللاحقة من خلال كتاب **تنقيح الأصول** لعبيد اللّه بن مسعود المحبوبي (ت 747 هـ) أو كتاب **التحرير في أصول الفقه** لابن الهمام (ت 861 هـ) أو **فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت**[96].

ونخلص إذن إلى أنّنا لا نجد معطيات غزيرة خاصّة بالأصوليين الحنفيين مقارنة بغيرهم من الأصوليين الشافعية وقد يفسّر هذا الأمر بأنّ علماء هذا المذهب لم ينشغلوا إلا في وقت متأخّر بكتابة الطبقات وتدوين تاريخ مذهبهم[97].

ومن جهة أخرى نستخلص أنّ مصادر أصول الفقه الحنفي أقلّ عدداً من مؤلّفات المذاهب الأخرى وهو ما يؤكّده السمرقندي قائلاً: «وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم»[98] لكنّنا ينبغي أن نسجّل هذا الرأي مع بعض الاحتراز لأنّ كتباً كثيرة قد تظهر بين الفينة والأخرى[99].

لقد تميّز التأليف الأصولي الحنفي بتمثيله منهجاً مخصوصاً في الكتابة والبحث الأصولي أطلق عليه منهج الفقهاء تمييزاً له عن منهج المتكلّمين وإشارة إلى اهتمامه بالفروع بقدر اهتمامه بالقواعد الأصوليّة. وقد تجلّى لدى كتّاب

---

(95) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 818.

(96) شرح الأنصاري في **فواتح الرحموت** كتاب **مسلّم الثبوت** لمحب اللّه بن عبد الشكور البهاري الحنفي (ت 1119 هـ).

(97) راجع جورج مقدسي، **ابن عقيل وإحياء الفكر السنّي**، ص 188 وما يدعم رأيه أنّ القرشي صاحب **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية** توفّي سنة 775 هـ. أمّا ابن قطلوبغا صاحب **تاج التراجم** فقد مات سنة 879 هـ، وتوفّي اللكنوي كاتب **الفوائد البهيّة** عام 1293 هـ.

(98) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 1/97.

(99) نذكر مثلاً أنّ كتاب الحسين بن علي الصيمري الحنفي (ت 436 هـ) الموسوم بـ **مسائل الخلاف في أصول الفقه** وقع تحقيقه في باريس سنة 1990 ـ 1991 على يد عبد الواحد الجهداني، وقدّم باعتباره أطروحة دكتوراه بجامعة السوربون (باريس 3)، وقد رقن نص الكتاب في 374 صفحة وقدّم له بدراسة في 213 صفحة. ويبدو أن الكتاب قد نشر.

المذهب الحنفي هاجس الدفاع عن مذهبهم ونقد بقيّة المذاهب وخاصّة مذهب الشافعي[100].

### د ـ التدوين الأصولي في المذهب الحنبلي

لئن تأخّر التدوين الأصولي الحنبلي إلى النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة فإنّ أقدم ما وصلنا من هذا المذهب كتاب **تهذيب الأجوبة**[101] للحسن بن حامد[102] (ت 403 هـ) وهو إمام الحنبليّة في زمانه. وقد كان له تأثير جليّ في تلاميذه مثل أحمد بن إبراهيم القطان (ت 424 هـ) وهو مؤلّف عدّة كتب في الفرائض والأصول.

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنّ **تهذيب الأجوبة** يحوي معلومات منهجيّة حول قضايا الفقه على المذهب الحنبلي[103] ولعلّ هذا القول إشارة إلى أنّ الكتاب في أصول الفقه. غير أنّ باحثاً آخر يعتبر أن ابن حامد له كتاب **في أصول الفقه** إلى جانب كتاب **تهذيب الأجوبة** وهذا الكتاب الأخير في نظره مجموع فتاوى أو أحكام فقهيّة[104] ولعلّ هذا الرأي تأتّى من عدم الاطلاع المباشر على الكتاب. ومهما يكن من أمر فمادّة هذا الكتاب وإن كانت موجزة لا تختلف كثيراً عما تضمّه مصادر أصول الفقه.

وقد وصلتنا من القرن الخامس **رسالة في أصول الفقه**[105] للحسن العكبري[106] (ت 428 هـ) وهي بمثابة أثر في الحدود والاصطلاحات يعرّف ببعض المفاهيم الأصوليّة المركزيّة لذلك لا يمكن عدّها محطّة مهمّة في تاريخ التدوين

(100) دفعت الغيرة المذهبية الفقيه الحنفي الكردري (ت 642 هـ) إلى تأليف ردّ على كتاب **المنخول في علم الأصول** للغزالي الذي تجرّأ في هذا الكتاب على نقد أبي حنيفة.

(101) نُشر هذا الكتاب بعناية صبحي البدري السامرائي.

(102) انظر فصل «ابن حامد» ب د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لهنري لاووست 3/ 807 ـ 808.

(103) فواد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، مجلد 1، 3/ 240.

(104) جورج مقدسي، **ابن عقيل وإحياء الفكر السنّي في القرن الخامس الهجري**، ص 227 ـ 232.

(105) حقّق الرسالة موفق بن عبد اللّه بن عبد القادر.

(106) راجع ترجمته في **طبقات الحنابلة** لأبي يعلى 2/ 187.

الأصولي الحنبلي. وفي المقابل يعتبر أهمّ أثر أصولي حنبلي وصلنا من القرن الخامس كتاب **العدّة في أصول الفقه**[107] للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء (ت 458 هـ). وعُرف هذا الفقيه بدوره السياسي ومؤلفاته الكثيرة والأساسيّة في المذهب الحنبلي وتأثيره العميق في أجيال الحنابلة بعده.

ويعتبر كتاب **العدّة** فائق الأهميّة لدى الحنابلة لأنّه أكبر مدوّنة أصوليّة وأقدمها تتوفّر لديهم، كما أنّه مصدر أصيل وأساسي لما أُلّف بعده من كتب. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يكتسب قيمة وثائقيّة مهمّة لأنّه يضمّ آراء أصوليين حنابلة لم تبلغنا تآليفهم.

ويبدو أن تاريخ الانتهاء من تأليف هذا الكتاب كان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة أي ثلاثين سنة قبل وفاة صاحبه. والملاحظ أنّنا نجد في هذا الأثر الأصولي تأثيراً أشعرياً واضحاً بالإضافة إلى التأثير الحنفي والاعتزالي[108]، ولعلّ هذه المؤثّرات وراء توخّيه منهج المتكلّمين في كتابه.

ويعدّ أبو الخطاب الكلوذاني[109] (ت 510 هـ) أحد التلاميذ البارزين لأبي يعلى وقد وصلنا منه كتاب ضخم موسوم بـ **التمهيد في أصول الفقه**[110]. واشتغل صاحب هذا الكتاب بالتدريس والإفتاء والتصنيف في الأصول والفرائض خاصّة. وترجع أهميّة كتاب **التمهيد** إلى أنّه الكتاب الثاني عند الحنابلة بعد كتاب **العدّة** من حيث الحجم والانتشار والمنزلة عند الأصوليّين، فالطوفي مثلاً أحال عليه في **شرح مختصر الروضة** أربعاً وأربعين مرّة.

وتتأتّى قيمة كتاب **التمهيد** خاصّة من أنّه هذّب كتاب **العدّة** ونقّح بعض مسائله ونظّم قواعد أصول الفقه الحنبلي، لكنّه مع ذلك يبقى مديناً لكتاب **المعتمد**

---

(107) حقّق كتاب **العدّة** أحمد المباركي (5 أجزاء).

(108) استفاد أبو يعلى خاصّة من **أصول الجصّاص**. ومن كتاب **المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري.

(109) راجع ترجمته عند ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، 1/ 143 ـ 154.

(110) حقّق الجزءين الأول والثاني مفيد محمد أبو عمشة وحقّق الجزءين الثالث والرابع محمد بن علي بن إبراهيم.

للمعتزلي أبي الحسين البصري وكتاب **العدّة** لأبي يعلى. فهذا المصدر الأخير لا يخالفه كتاب **التمهيد** إلا في تسع عشرة مسألة، أمّا على صعيد المحتوى والتخطيط فهما شبه متماثلين.

وقد عاصر الكلوذاني علم حنبلي محوري في القرن الخامس هو أبو الوفاء علي بن عقيل[111] (ت 513 هـ). وتتّسم شخصيّة هذا الفقيه بالثراء، فقد قام بوظائف سياسية واجتماعية وفكريّة مهمّة وكتب مصنّفات في عدّة اختصاصات كالفقه والجدل. غير أنّ ما يهمّنا ما كتبه في أصول الفقه، إذ نشر له منذ سنوات قليلة كتاب موسوم بـ **الواضح في أصول الفقه**[112] وهو من بين سائر كبار مؤلفات ابن عقيل الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا كاملاً. وكتاب **الواضح** ليس كتاباً واحداً بل أربعة كتب مستقلّة ينتمي كلّ منها إلى علم أصول الفقه وهي كتاب في المذهب وكتابان في الجدل وكتاب في المسائل الخلافيّة.

وقد رأى المحقّق أن يخصّص جزءاً واحداً لكلّ من الكتب الثلاثة الأولى وخمسة أجزاء للكتاب الرابع.

ويتضمّن الكتاب الأوّل المذهب في أصول الفقه في حين يشتمل الكتاب الثاني على الجدل في الأصول، أما الكتاب الثالث فهو يضمّ الجدل على طريقة الفقهاء. أما المسائل الخلافيّة فإنّها تمتدّ على ما تبقّى من الأجزاء الثمانية. وهكذا يكون ابن عقيل قد قصد من تأليفه كتاب **الواضح** جمع كلّ ما يختصّ بعلم أصول الفقه والمناظرة فيه من مذهب وجدل وخلاف[113]. وكتاب **الواضح** مشهور عند كبار الحنابلة فطالما احتجّوا به لكن هذه المنزلة التي حظي بها لا

---

(111) انظر فصل «ابن عقيل» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لجورج مقدسي، 3/ 721 ـ 722.

(112) حقّقه جورج مقدسي.

(113) يقول ابن عقيل في هذا الشأن في آخر الكتاب الأول: «واعلم أنّني لما قدّمت هذه الجملة من العقود والحدود وتمهيد الأصول وميّزتها عن مسائل الخلاف رأيت أن أشفعها بذكر حدود الجدل وعقوده وشروطه وآدابه ولوازمه فإنّه من أدوات الاجتهاد وأؤخّر مسائل الخلاف فيه إلحاقاً لكلّ شيء بشكله وضمّ كلّ شيء إلى مثله فجمعت بذلك بين قواعد هذين العلمين أصول الفقه والجدل وأخّرت مسائل الخلاف فيهما...». **الواضح**، ص 162 ـ 163.

تشرّع في رأينا اعتباره أعظم كتاب في أصول الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[114].

وقد تواصل التدوين الأصولي الحنبلي في القرن السابع من خلال جملة من العلماء من أهمّهم ابن قدامة المقدسي (ت 620 هـ)[115] وهو مؤلّف عدّة كتب في علم الخلاف والفرائض والأصول والفقه والنحو، غير أنّه اشتهر في تاريخ أصول الفقه بكتابه **روضة الناظر وجنّة المناظر**. وهذا الكتاب اعتمد فيه صاحبه بالخصوص على كتاب **المستصفى** للغزالي من ذلك استهلاله بمقدّمة منطقيّة وقد احتفي بهذا الكتاب في الوسط الحنبلي احتفاء تجلّى من خلال اختصاره وشرحه[116]. إلاّ أنّه مع ذلك لم يسلم من النقد لأنّه نأى عن تقاليد المذهب الحنبلي المناوئ لعلم الكلام والمنطق حين افتتح كتابه بمقدّمة منطقيّة[117].

كما وصلنا من القرن السابع الهجري كتاب **الإيضاح لقوانين الاصطلاح**[118] وهو خاص بالجدل الأصولي الفقهي ومؤلفه أبو محمد يوسف ابن الجوزي (ت 656 هـ)[119].

وبرز من القرن السابع وأوائل القرن الثامن نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ)، وهو من كبار فقهاء المذهب الحنبلي في عصره وصاحب كتب كثيرة في مجالات معرفيّة متنوّعة كالتفسير والحديث والجدل، أمّا مؤلّفاته في أصول الفقه فأكثرها مختصرات وشروح مثل **مختصر الحاصل** لتاج الدين الآرموي (ت 656 هـ) و**مختصر المحصول** لفخر الدين الرازي، غير أنّ أهمّ ما وصلنا من الطوفي **شرح مختصر الروضة**[120].

---

(114) المقصود ابن بدران الدمشقي في كتابه: **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ص 239.

(115) راجع ترجمته بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لجورج مقدسي 3/ 866 ـ 867.

(116) نذكر مثلاً **مختصر روضة الناظر أو البلبل في أصول مذهب أحمد** للطوفي، وشرح ابن بدران لروضة الناظر بعنوان «نزهة الخاطر العاطر».

(117) راجع عبد العزيز السعيد، **ابن قدامة وآثاره الأصولية**، ص 148.

(118) حقّقه فهد محمد السدحان.

(119) هو ابن المؤرخ ابن الجوزي صاحب كتاب **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**.

(120) حقّقه عبد الله التركي.

وهذا الشرح المستفيض أنجزه صاحبه سنة 678 هـ، وأبان فيه عن بعض الاستقلالية عن صاحب **الروضة**، من ذلك إسقاطه المقدّمة المنطقيّة بتعلّة أنه ليس عارفاً بفنّ المنطق. ومهما يكن من أمر فهذا الكتاب مفيد للباحث في عصرنا لما فيه من الإضاءات لكثير من المصطلحات والمفاهيم الأصوليّة، بالإضافة إلى ثرائه بكثير من المعطيات فقهاً أو أدباً أو كلاماً ولغة وتجاوزه دراسة الأصول عامّة إلى محاولات تطبيقية في الفروع.

وقد عاصر الطوفي عَلَماً من أعلام الفكر الإسلامي الأشدّ تأثيراً في الإسلام السنّي المعاصر وهو أحمد بن تيميّة (ت 728 هـ)[121] الذي أسهم في التأليف الأصولي من خلال كتابه **فتاوى ابن تيمية** ومن خلال مشاركته في تأليف **المسوّدة في أصول الفقه**[122] التي تنسب إلى ثلاثة أئمّة من آل ابن تيميّة[123]. وكان لابن تيميّة تأثير قوي في تلميذه محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن قيّم الجوزية (ت 751 هـ)[124] وهو صاحب تصانيف عدّة في الفقه والسياسة والحديث. ومن أهمّ مؤلّفاته في أصول الفقه **أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**[125] وهذا الكتاب واضح التأثّر بأفكار ابن تيميّة إلا أنّه لا يرتبط بالمنهج المعهود في المصادر الأصوليّة، بل يدمج المواضيع الأصولية بمواضيع أخرى من الفقه أو السياسة الشرعيّة وغيرها.

وقد ظهرت بعد ابن القيّم مؤلّفات عدّة في أصول الفقه مثل **القواعد والفوائد الأصوليّة**[126] لابن اللحام (ت 803 هـ)[127] وعمد مؤلّف هذا الكتاب إلى ذكر إحدى وخمسين قاعدة وفوائد كثيرة. ونراه يردف كلّ قاعدة يذكرها بمسائل تتعلّق

(121) راجع فصل «ابن تيمية» ب د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لهنري لاووست 3/ 979.

(122) قام بجمع «المسوّدة» وتبييضها أحمد بن محمد الحرّاني الدمشقي (ت 745 هـ) وحقّقها محمد محيي الدين عبد الحميد.

(123) هم مجد الدين بن تيميّة (ت 652 هـ) وعبد الحليم شهاب الدين بن تيميّة (ت 682 هـ) وأحمد بن تيميّة.

(124) انظر فصلاً عنه ب د.م.إ. ط2 (بالفرنسية) لهنري لاووست 3/ 845 ـ 846.

(125) حقّقه محمد المعتصم بالله البغدادي. (4 أجزاء).

(126) حقّقه محمد حامد الفقي.

(127) هو علي بن عبّاس البعلي.

بها من الأحكام الفروعيّة، وهو ما يضفي الصبغة التطبيقية على القواعد الأصوليّة النظريّة.

وبرز في أواخر القرن التاسع للهجرة كتاب **أصول ابن مفلح**[128] لأبي إسحاق إبراهيم بن مفلح (ت 884 هـ)[129]. وقد اعتنى بهذا الكتاب الفقيه الأصولي أبو الحسن علي المرداوي (ت 885 هـ) فاختصره في كتاب موسوم بـ **تحرير المنقول في أصول الفقه**[130].

ولعلّ الكتاب الأخير الذي يجدر بنا ذكره في التأليف الأصولي الحنبلي هو **شرح الكوكب المنير المسمّى بمختصر التحرير**[131] لابن النجار (ت 972 هـ). وهذا الكتاب يعدّ من أجمع الكتب الأصولية المتأخّرة، ويضمّ مادّة ثريّة.

وهكذا يمكن أن نستنتج ثراء الإسهام الحنبلي في التأليف في أصول الفقه بالرغم من تأخّر ظهور مؤلّفاتهم في هذا العلم إلى القرن الخامس الهجري. ولعلّ ما يبرّر هذا التأخر غياب تقاليد للتأليف الأصولي في المذهب الحنبلي في القرنين الثالث والرابع، لذلك كان الانفتاح على المذاهب السنّيّة والاعتزالية قادحاً لبروز المصادر الحنبليّة في أصول الفقه. وفي هذا السياق لاحظنا من خلال تراجم كثير من علماء الحنابلة تتلمذهم على نظرائهم من المذهب الشافعي أو المالكي أو المعتزلي.

وعلى هذا الأساس كان الحنابلة مدينين للمذاهب الإسلامية الأخرى. ولعلّه تحت سيطرة مناهج المتكلّمين على علم الأصول وبفعل الوفاق السنّي قطعوا مع تقاليد مذهبهم المعادية لعلم الكلام والمعتزلة، وأضحوا حريصين على الاتساق مع التآليف الأصوليّة السنّيّة من جهة ومع الواقع من جهة أخرى.

ومهما يكن من أمر فالكتب المحقّقة والمطبوعة من التراث الأصولي الحنبلي ستسهم في تغيير صورة المذهب الحنبلي وفي التقليص من ظاهرة تضخيم ابن تيميّة ومؤلّفاته.

---

(128) حقّقه فهد بن محمد السدحان.

(129) راجع السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، 1/ 152.

(130) ذكر طه جابر العلواني أنّ هذا الكتاب حقّقه أحد الباحثين ويتوقّع نشره قريباً.

(131) حقّقه محمد الزحيلي ونزيه حمّاد. (4 مجلدات).

## الفصل الثالث

# التدوين الأصولي عند غير السنّيين

### أ ـ في المذهب الإمامي الشيعي

ظهرت المؤلّفات الأصوليّة الشيعيّة منذ زمن مبكّر إلا أنّ أقدم ما وصلنا منها يرجع إلى القرن الخامس. ولعلّ **التذكرة بأصول الفقه**[1] لمحمد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (ت 413 هـ) من أقدم ما وصلنا من تآليف علماء الإماميّة في أصول الفقه. غير أنّ هذا الفقيه كتب في أصول الفقه عدّة مؤلفات أخرى إضافة إلى **التذكرة**[2] كما انطوت كتب أخرى له على بعض المباحث الأصوليّة[3].

وكان الشيخ المفيد مدركاً لهيمنة مدرسة المحدّثين المحافظة على المدارس

---

(1) توجد هذه الرسالة المختصرة ضمن كتاب أبي الفتح الكراجكي (ت 449 هـ)، **كنز الفوائد**.

(2) نذكر مثلاً كتاب **الكلام في فنون الخبر المختلف بغير أثر**، وكتاب **مقابس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار**، وكتاب **النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي ومسألة القياس**.

(3) من الأمثلة على ذلك كتاب **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، تحقيق عبد اللّه نعمه.

الفقهيّة الشّيعيّة فقام بنقد رأس هذه المدرسة، وهو أبو جعفر محمد بن بابويه[4] (ت 381 هـ) مبرزاً من وراء ذلك تصميمه على إحياء النزعة العقليّة في الفقه والكلام وكسر الجمود الذي يعرقل مسار تطوّر الفكر التشريعي.

وهكذا جاء الشيخ المفيد في فترة دقيقة تلت مرحلة الغيبة[5] فأسهم إلى جانب الشيخ الصدوق والشيخ محمد بن الحسن الطوسي في تدوين الكتب الأساسيّة للشيعة الإماميّة في الفقه والحديث وأصول الفقه وغيرها.

وقد تابع تلامذة المفيد جهودهم لتركيز أسس المذهب الإمامي وبرز منهم الشريف المرتضى[6] (ت 436 هـ) الذي انتهت إليه رئاسة مذهبه فكتب في علوم عدّة منها علم أصول الفقه.

ويندرج كتابه **الذريعة في أصول الشريعة**[7] ضمن هذا العلم. وهو يُعدّ من أشهر مصادر الإماميّة الأصوليّة. وقد ظلّ كتاباً رئيسيّاً لديهم إلى حين ظهور كتاب **المعارج** لنجم الدين الحلّي (ت 676 هـ). ويبدو أن ما دفع المرتضى إلى تأليف كتابه **الاختلاف المنهجي والمضموني مع المصادر الأصولية السنّية خاصّة في مستوى مزج المادّة الكلاميّة بالمادّة الأصوليّة**[8]. وفي هذا الكتاب وفي غيره من مؤلّفاته الأصوليّة أبرز المرتضى أطروحات التيّار العقلي، ووجّه نقداً لاذعاً للتيّار المحافظ متّهما إيّاه بالانحراف عن الدين مستثنياً منهم الشيخ الصدوق، فقد اتخذ موقفاً معتدلاً منه.

واستقلّ بزعامة المذهب الإمامي بعد المرتضى أبو جعفر محمد بن الحسن

---

(4) يُلقّب بالشيخ الصدوق.

(5) أي غيبة الأئمّة الاثني عشر وهي تنتهي بالإمام محمد المهدي الذي دخل في الغيبة الكبرى سنة 329 هـ.

(6) انظر ترجمته بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لبروكلمان، 5/ 633 ـ 634.

(7) راجع هذا الكتاب على الموقع التالي www.u-of-islam.net

(8) يقول في خطبة كتابه: «فقد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه فقد شرد عن قانون أصول الفقه... فتكلّم على حدّ العلم والظنّ وكيف يولد النظر العلم إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه». 1/ 2.

الطوسي (ت 460 هـ) وهو صاحب مؤلفات متنوّعة منها **العدّة في أصول الفقه**[9]. وقد صنّف هذا الكتاب ببغداد سنة 430 هـ، وهي السنة التي أكمل فيها الشريف المرتضى تصنيف كتابه **الذريعة**[10] وظلّ كتاب الطوسي مرجعاً دراسياً في مراكز التعليم الشيعي على مدى أحقاب طويلة وخُصّ بترحيب خاص تجلّى من خلال كثرة الشروح والحواشي عليه[11].

ولعلّ ما يفسّر أهميّة كتاب **العدّة** كثافة مادّته وشمولها لأغلب مواضيع أصول الفقه وتعمّق صاحبه في الأبحاث الفقهية، فإنّ وقوفه على ثغرات الفروع الفقهيّة استدعى منه الاعتماد على القواعد الأصولية[12].

وكان تأثير أفكار الشيخ الطوسي كبيراً في الوسط الإمامي لذلك لم يظهر في الفقه والأصول في هذا المذهب أمر جديد طيلة قرابة القرن بعد وفاته. وينبغي أن ننتظر القرن السادس للهجرة لنجد في أواخره علماء ينقدون مدرسة الطوسي ويعارضون مبادئها الأساسية. ومن هؤلاء سديد الدين محمود الحمصي الرازي الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس. وله كتاب **المصادر في أصول الفقه**[13].

(9) طُبع للمرة الأولى طبعة حجريّة بالهند سنة 1312 هـ ثم طبع بطهران عام 1314 هـ ثم ببومباي بالهند سنة 1318 هـ ثم ظهر في طبعة حديثة.

(10) عبد الهادي الفضيلي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 313.

(11) قام المولى خليل القزويني (ت 1089 هـ) بشرح للعدّة موسوم بـ **حاشية العدّة** طُبع مع **العدّة** وعلى هذا الشرح عدّة حواش.

(12) يقول الإمام الخوئي في هذا السياق: «قد فرض هذا التفاعل الفكري بين الفقه والأصول أن يواكب هذا التوسع الفقهي نحو محسوس في الفكر الأصولي تمثّل هو الآخر في كتاب **العدّة** للشيخ الطوسي ولم يحقّق هذا مرحلة جديدة في تطوير الفكر الفقهي الشيعي ومناهجه الأصوليّة فحسب بل حقّق مكسباً عقائدياً كبيراً إذ ردّ على ذلك الاتهام الذي وجهه الخصوم الفكريّون إلى مدرسة أهل البيت وتحميلها مسؤولية عجز الفقه الشيعي عن النموّ والامتداد». مقطع من رسالة الإمام الخوئي إلى المهرجان الألفي للشيخ الطوسي سنة 1375 هـ، نقلاً عن مقدّمة محقّق **العدّة**، ص 72.

(13) انظر محمد تقي الحكيم، «المراحل التاريخية لعلم الأصول». وهو بحث بالإنترنت يوجد بالعنوان التالي:
www.u-of-islam/behoth/behoth_isol/02_1.htm

وقد قام هؤلاء العلماء بإحياء المنهج العقلي للشريف المرتضى ورفضوا حجّيّة أخبار الآحاد التي أقرّ بها الطوسي وانتقدوا جمود تلاميذه، غير أنّ نجم الدين الحلّي الملقب بالمحقّق (ت 676 هـ) عارض بشدّة منتقدي الطوسي ودافع عنه مضطلعاً بمهمّة تهذيب تركته الفقهيّة وجمع آرائه وتنظيمها وإضفاء الاتساق على مذهبه الفقهي لإرجاع هيبته التي ضعفت بفعل نقد ابن إدريس له. وألّف هذا الفقيه كتابين في أصول الفقه هما **معارج الأصول** و**نهج الوصول إلى معرفة الأصول**.

وتواصل ما قام به المحقّق الحلّي في القرن الثامن مع تلميذه حسن بن يوسف ابن المطهر الحلّي الملقّب بالعلاّمة (ت 726 هـ)، وهو صاحب عدّة مؤلفات في علم أصول الفقه من أشهرها لدى الإماميّة **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**[14] وتوجد عدّة شروح وحواش على هذا الكتاب[15]. وقد أعاد العلاّمة الحلّي بفضل مؤلّفاته الأصوليّة تهذيب أصول الفقه الإماميّة واجتهد مثل أستاذه المحقّق الحلّي لإنجاز فقه يتأسّس على القواعد التي أقرّها الطوسي ونظّمها المحقّق.

وبعد انتهاء هذه الفترة رجع الفكر الأصولي والفقه الخلافي إلى الركود، فلا يلاحظ في كتب الشهيد الأول أبي عبد اللّه محمد العاملي الدمشقي (ت 786 هـ) إشارة إلى المجادلات التي قدّم فيها الفكر الأصولي الإمامي الإضافة بل ذكر الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ت 966 هـ) أنّه يكفي للطالب دراسة **مختصر ابن الحاجب** في المنطق والأصول، مع أنّه كتاب سنّي.

ولعلّ أهمّ ما يلاحظ في تاريخ علم أصول الفقه لدى الإماميّة إثر القرن العاشر الصراع بين المدرسة الإخبارية والمدرسة الأصوليّة، فبعد استقرار الشيعة السياسي في عهد الصفويين في أوائل القرن العاشر برزت فيهم المدرسة الإخبارية المتمثّلة في الميرزا الأسترابادي محمد أمين (ت 1033 هـ)، وقد ضمّن نقده

(14) انظر الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، 14/ 52 ـ 54.

(15) السيستاني، **الرافد في علم الأصول**، ص 17 وهو موجود على شبكة الإنترنت في العنوان التالي:

http://www.rafed.net/maktab/al-rafed/rafed/rafed1.htm 1

للمنهج الأصولي كتابه الموسوم بـ **الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد والتقليد.**

وكان تصوّر هذا الفقيه ومن تأثّر به يقوم على أن القواعد الأصوليّة المساهمة في استنباط الحكم الشرعي تعتمد على الفكر الكلامي والفلسفي مما أدّى إلى ابتعاد الحكم الشرعي عن مصادره الصافية وهي روايات أهل البيت. لذلك دعا إلى وجوب العمل بالأخبار فحسب وإلغاء طريقة الاجتهاد وقد تصدّى لهذه الأفكار محمد باقر البهبهاني الملقّب بالوحيد البهبهاني (ت 1208 هـ) وصنّف كتباً كثيرة في هذا الشأن منها كتاب **في الردّ على الإخبارية وذكر كيفيّة الاجتهاد ومقدّماته وأقسامه من المطلق والمتجزي**[16].

### ب ـ التأليف الأصولي لدى الشيعة الزيدية

لئن لم نظفر بمعطيات كثيرة عن المؤلّفات الأصولية الزيدية بسبب قلّة تطرّق المؤرّخين إلى الحديث عن المذهب الزيدي وبحكم قلّة المطبوع من هذه الكتب، فإنّنا مع ذلك استطعنا أن نصل إلى وجود عدد مهمّ من التآليف الأصوليّة منها كتاب **صفوة الاختيار في أصول الفقه** للإمام المنصور عبد اللّه بن حمزة[17] (ت 614 هـ) وهو أحد أئمّة الزيدية في اليمن ومن علمائهم وشعرائهم.

وقد وصلتنا من القرنين السابع والثامن عدّة عناوين كتب في أصول الفقه لا نعرف بعدُ وضعها الراهن[18]، إلا أنّنا نملك الآن كتاباً محقّقاً في أصول الفقه الزيدية لأحمد بن يحيى بن المرتضى[19] (ت 840 هـ) وهو **منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول**[20]. وصاحب هذا الكتاب إمام الزيدية، وهو الذي أخرج هذا

---

(16) آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، 1/ 269.

(17) راجع ترجمته لدى الزركلي، **الأعلام**، 4/ 213.

(18) انظر فصلاً عنه بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لفاقلياري 3/ 706 ـ 707.

(19) راجع عنه مثلاً كتاب محمد محمد حسن الكمالي، **الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً**.

(20) حقّق هذا الكتاب أحمد علي الماخذي وتقدم به لنيل شهادة الدكتوراه من الجامعة الزيتونية. وتمّت مناقشتها في حزيران/ جوان 1990. وقد امتدّ النصّ المحقّق على ثلاثة أجزاء، =

المذهب إلى حيّز الوجود حسب صالح المقبلي الفقيه الزيدي (ت 1108 هـ).

وتمتاز مؤلفات ابن المرتضى بالتنوّع ذلك أنّها تشمل الفقه وأصوله والكلام والعربيّة والتاريخ وغير ذلك من المجالات. ولئن لم يتّفق الباحثون حول عدد مؤلفاته فإنّنا سنعتمد إحصائيّة ابنه[21]، فهو يذكر أنّ أباه كتب اثنين وثلاثين مصنّفاً. وهي مؤلّفات متشبّعة بروح الاعتزال، ولا يكاد مؤلَّف منها يخلو من التلميح أو التصريح بمبادئ المعتزلة الخمسة كما أنّ هذه المؤلفات كتبت في شكل متون أوّلاً ثم قام مؤلّفها بنفسه بكتابة شروحها. وعلى هذه القاعدة ألّف أحمد بن المرتضى كتاب **معيار العقول في علم الأصول** أوّلاً ثم ألّف شرحاً عليه بعنوان **منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول**.

ويبدو أنّ **المعيار** ترك أثره في الواقع التاريخي لأنّ بعض العلماء قاموا بشرحه[22]. كما أثّر **منهاج الوصول** في عدّة علماء منهم عبد اللّه بن حميد السالمي الإباضي المذهب (ت 1332 هـ/ 1914 م) فقد استعان به في كتابه **شرح طلعة الشمس على الألفية**[23].

وقد كان المعيار والمنهاج من الكتب الّتي تدرّس في المساجد العامة في مدن اليمن إلى وقت قريب وظلت لهما سلطة مرجعية على علماء الزيدية ومؤلّفاتهم من ذلك كتاب **هداية العقول إلى غاية السؤل** للحسين بن القاسم (ت 1050 هـ) وهذا الكتاب الّذي نوّه به الشوكاني[24] اعتمد كتاب **المنهاج** واحداً من مصادره.

---

= انظر أحمد أسعد، «أحمد بن يحيى بن المرتضى الزيدي المعتزلي في رسالة علميّة أصوليّة»، **مجلة الاجتهاد**، العددان 10 و11، السنة 3، 1991 ص 383 ـ 392.

(21) هذا الابن هو الحسن بن أحمد بن يحيى (ت 840 هـ) وقد ضمّن الإحصائيّة في السيرة التي أنجزها لوالده وهي «كنز الحكماء وروضة العلماء» وهو مخطوط بالمكتبة الغربية بصنعاء رقم 115، نقلا عن محمد حسن الكمالي، **الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي**، ص 112.

(22) انظر مثلاً: **القسطاس المقبول شرح معيار العقول في علم الأصول** للإمام الحسن بن عز الدين بن الحسن بن المؤيّد الحسين (ت 929 هـ). الشوكاني، **البدر الطالع**، 2/ 72. كما شرحه عبد العزيز بن أحمد بن النعمان الضمدي (عاش في ق 11 هـ) **البدر الطالع**، 1/ 357.

(23) هذا كتاب في أصول الفقه صدر في عمان في جزءين.

(24) انظر كتاب **البدر الطالع**، 1/ 226.

وتفيدنا كتب التراجم أنّ الزيدية واصلوا المساهمة في التأليف الأصولي في القرون اللاحقة فظهر كتاب **الكافل**[25] لابن بهران[26] (ت 957 هـ) وكتاب **غاية السؤل في علم الأصول**[27] للحسين بن القاسم (ت 1050 هـ) وشرحه **هداية العقول إلى غاية الأصول** الّذي عُدَّ فريداً من نوعه بين كتب أصول الفقه الزيدية».

وقد برز في القرن الثالث عشر للهجرة عالم زيدي فاق كلّ علماء الزيدية شهرة وتأثيراً وهو محمد بن علي الشوكاني[28] (ت 1255 هـ) صاحب كتاب **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، وأضحى هذا التأليف منذ بداية القرن العشرين أحد المراجع المقررة في برامج تدريس الطلبة في كثير من البلدان العربية والإسلامية.

ويمكن لنا في الختام أن نخلص إلى جملة من خصائص التأليف الأصولي الزيدي منها أنّه ينهج منهاج المتكلّمين بسبب قرب الزيدية في أصول الاعتقاد من المعتزلة. كما أنّه لم يكن بمعزل عن التفاعل مع الفكر الأصولي السنّي، فهو تارة يحمل على أطروحات علماء هذا الفكر وطوراً نراه يهتم ببعض مصادر هذا الفكر فيشرحها[29] أو ببعض معتقداته فيشاركه في التسليم بها[30]. غير أنّ أهمّ خصائص

(25) شرح هذا الكتاب أحمد بن محمد بن لقمان (ت 1039 هـ) وهو عالم زيدي له عدّة تصانيف. انظر ترجمته لدى الشوكاني، المصدر نفسه 1/ 118.ويخبرنا الشوكاني أنّه كان يدرّس كتاب **الكافل** لابن بهران و**شرحه** لابن لقمان. انظر **البدر الطالع**، 2/ 103.

(26) ألّف هذا الفقيه كتاب **جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجّة البحر الزخّار**. وقد طُبع ملحقاً لكتاب **البحر الزخار** لأحمد بن يحيى بن المرتضي.

(27) هذا الكتاب مختصر مطبوع وقد شرحه مؤلّفه ومؤلّف آخر وهو أحمد بن علي مطير الحكمي اليمني (ت 1068 هـ) وهو شافعي لكنّه في مسألة الإمامة على مذهب الزيدية. راجع الشوكاني، المصدر المذكور، 2/ 4.

(28) أُلّفت في سيرة الشوكاني وفي دراسة مؤلّفاته كتب كثيرة منها كتاب حسين بن عبد اللّه العمري، **الإمام الشوكاني رائد عصره، دراسة في فقهه وفكره.**

(29) نعلم مثلاً أنّ ابن أبي الخير علي بن عبد اللّه (ت 793 هـ) وهو من كبار علماء الزيدية له تعليق على **منتهى ابن الحاجب.**

(30) نذكر مثلاً رفض الشوكاني ما شاع لدى الشيعة من نقد وشتم للصحابة وهو ما جعله يؤلّف رسالة بعنوان «إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي». راجع الشوكاني، **البدر الطالع**، 1/ 232 ـ 235.

التأليف الزيدي في أصول الفقه أنّه يدور في فلك المؤلّفات الشيعية الإمامية من جهة والمؤلّفات الاعتزالية من جهة أخرى. ولعل الطريف في تاريخ هذا المذهب مساهمة المرأة في التأليف الأصولي[31].

## ج ـ التأليف الأصولي لدى الإسماعيلية

إثر موت جعفر الصادق سنة 148هـ ظلّ فريق من أتباعه متشبّثاً بإسناد الإمامة إلى ابنه إسماعيل. وهؤلاء هم الّذين مثّلوا نواة المذهب الإسماعيلي غير أنّنا لا نعرف شيئا عن تطور هذا المذهب من ذلك التاريخ إلى أواسط القرن الثالث للهجرة[32]. ولم يبق الآن من كتب الإسماعيلية السابقة لعهد الفاطميّين إلا القليل جدّاً وأقدم ما نعرف منها يرجع إلى أوائل القرن الرابع الهجري.

وقد تأسّس الفقه الإسماعيلي بالأساس على يد القاضي النعمان[33] (ت 363 هـ) وهو مؤلّف الكتاب العمدة في الفقه الإسماعيلي، **دعائم الإسلام**. ويعدّ هذا الفقيه أحد أشهر فقهاء مذهبه ومن أكثرهم تأليفاً وقد تولّى القضاء للخلفاء الفاطميّين واضطلع بمنصب قاضي القضاة[34] في مصر إثر انتقال المعز لدين اللّه الفاطمي إلى القاهرة. وكان حكمها بين سنة 358هـ وسنة 365 هـ. ويعتبر القاضي النعمان مؤسس النظام القضائي الفاطمي على أساس المذهب الشيعي الإسماعيلي. وقام بدور فكري مهم في دعم الخلافة الفاطمية ضدّ الخلافة العباسية السنّيّة عن طريق مؤلّفاته الكثيرة.

ويقسّم بعض الباحثين كتب النعمان إلى ستّة أقسام منها قسم المؤلّفات الفقهية ومن هذه المؤلّفات **دعائم الإسلام في ذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**. وقد كان دعاة الإسماعيلية يرجعون إليه في أحكامهم ويشجّعهم الخلفاء الفاطميون

---

(31) تُعتبر دهما بنت يحيى المرتضى بن المفضل (ت 837 هـ) من أساتذة أحمد بن يحيى بن المرتضى وهي أخته الكبرى وقد ألّفت شرحاً لـ **مختصر المنتهى في أصول الفقه** لابن الحاجب وكتاب **الأنوار في شرح الأزهار** في أربع مجلّدات.

(32) راجع فصل «إسماعيلية لمادلونق» ب د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية)، 3/ 206 ـ 215.

(33) أبو حنيفة النعمان بن محمد.

(34) انظر عصام محمد شبارو، **قاضي القضاة في الإسلام**، ص 281 ـ 286.

على ذلك[35]، وقسم كتب الأخبار ومنها **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار** في ستّة عشر جزءاً، وكتب الحقائق ومنها **تأويل دعائم الإسلام وتأويل الشريعة**، وكتاب **أساس التأويل** وكتب في الردّ على المخالفين منها كتاب **اختلاف أصول المذاهب والرسالة المصرية في الردّ على الشافعي والردّ على ابن سريج البغدادي وذات البيان في الردّ على ابن قتيبة**. وأغلب هذه الكتب الحجاجية لم يصلنا. أما قسم كتب العقائد فمنه كتاب **الهمّة في آداب أتباع الأئمّة** وهذا التصنيف[36] يهمل ذكر كتابين مهمّين من كتب القاضي النعمان ساهما بقسط وافر في إضاءة كثير من النقاط المظلمة في تاريخ الفاطميين، وهما كتاب **افتتاح الدعوة** وكتاب **المجالس والمسايرات**. ويعدّ هذا الكتاب الأخير أهمّ ما ألّف في وصف حياة الخلفاء الفاطميّين في تونس وخاصّة فترة حكم المعزّ.

وما يهمّنا من مؤلفات القاضي النعمان كتاب **اختلاف أصول المذاهب**[37] وقد كان هذا الكتاب إلى حدّ أواسط القرن العشرين غير معروف لدى الباحثين إلا من خلال عنوانه ذلك أنّ كثيراً من المؤرّخين أتوا على ذكره. ولئن كنا لا نملك التاريخ الدقيق لتأليف هذا الأثر فإنّنا نستطيع أن نجزم أنّه ألّفه إثر سنة 343هـ لأنّه يورد نصّ مرسوم الخليفة المعزّ الذي عيَّن بمقتضاه القاضي النعمان قاضياً على المظالم. وقد صدر هذا المرسوم سنة 343 هـ.

وهكذا يكون ظهور هذا الكتاب بعد مائة وخمسين سنة تقريباً من تأليف الشافعي لِ **الرسالة**. وهذا يعني أنّ هذا الكتاب يعدّ ثاني أقدم كتاب خاصّ بمواضيع أصول الفقه بعد **رسالة الشافعي**. إلا أنّ المؤرّخين لعلم أصول الفقه لا يذكرونه لأنّه طبع منذ عقود قليلة بالإضافة إلى أنّ صاحبه شيعي لا يروم إثبات النظريّات

---

(35) انظر حسن إبراهيم حسن، **المعزّ لدين اللّه الفاطمي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسّس الدولة الفاطمية**، ص 259.

(36) اعتمده المستشرق الروسي إيفانوف في كتابه: **الدليل إلى الأدب الإسماعيلي** (بالإنكليزية).

(37) نشر هذا الكتاب للمرّة الأولى لوخندفالا سنة 1972 وقد قدّم له بتقديم نقدي جيّد وشفعه بفهارس للآيات الواردة في الكتاب والأحاديث والعلماء والقبائل والأماكن وأهمّ الكتب المذكورة. وقد راجع هذه الطبعة هربرت ج. ليبسني في **مجلة عالم الإسلام** *Muslim World* L.XVI, 1976, pp 229-231.

الأصوليّة السنّيّة بل ينشد دحضها. وهذا الطابع الجدالي للكتاب استحوذ على أغلب أقسام كتاب **اختلاف أصول المذاهب** ولم تتبق سوى مساحة قليلة نسبيّاً خاصّة بالعقائد الإسماعيليّة.

ويفسّر الطابع الحجاجي لهذا الكتاب بأنّ الإسماعيليّة يعتمدون ثلاثة مصادر تشريعيّة فحسب هي القرآن وسنّة النبيّ وعقائد الأئمّة أمّا بقيّة الأصول السنّيّة وخاصّة الإجماع والقياس فهي مرفوضة لديهم.

وتكمن أهميّة هذا الكتاب في أنّه يقدّم لنا صورة عن مرحلة من مراحل تطوّر التفكير الأصولي الإسلامي في أواسط القرن الرابع للهجرة، فقد كان الاختلاف خاصيّة أساسيّة في مستوى الأصول أو الفروع أو التأويل وهو ما دفع القاضي إلى تأليف كتابه لبيان أسباب الاختلاف وذمّه ونقد أطروحات المختلفين، إلا أنّ غايته من كلّ ذلك مذهبيّة بالأساس لذلك يُنهي كتابه بعرض أطروحات مذهبه، فهي الحقيقة في نظره. ولعلّ هذا ما جعل أئمّة الإسماعيليّة، يخصصون جوائز قيّمة لكلّ من يحفظ هذا الكتاب[38].

### د ـ التأليف الأصولي عند المعتزلة

نشير في البداية إلى قلّة التآليف الاعتزالية في أصول الفقه مقارنةً ببقيّة المذاهب السنّيّة والشيعية بالخصوص، لذلك اقتصر الزركشي على ذكر عدد قليل جداً من مصنّفاتهم. يقول: «ومن كتب المعتزلة «العمد» لأبي الحسين و«المعتمد» له و«الواضح» لأبي يوسف عبد السلام[39] و«النّكت» لابن العارض[40]. وبالفعل لم تصلنا من كتب المعتزلة في القرن الرابع سوى ما ألّفه القاضي عبد الجبار بالرغم من أنّ عناوين أخرى ذكرها ابن النديم[41].

(38) مصطفى غالب، «**مقدمة**» تحقيقه لكتاب **اختلاف أصول المذاهب**، ص 22.

(39) هو تلميذ القاضي عبد الجبار، اشتهر باسم القزويني (ت 488 هـ).

(40) **البحر المحيط**، 1/9.

(41) نذكر مثلاً كتاب **الإجماع** لابن الإخشيد (ت 326 هـ) وكتاب **الاجتهاد** لأبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي (ت 321هـ) وكتاب **قبول الأخبار** للكعبي (ت 319 هـ) راجع **الفهرست** لابن النديم، ص 246 ـ 247.

ويعدّ القاضي عبد الجبار[42] (ت 415 هـ) رمزاً من رموز علم أصول الفقه خصوصاً والفكر الإسلامي عموماً. وقد كان إلى جانب رئاسته لمعتزلة البصرة[43] معلّم المذهب وشيخه في القرنين الرابع والخامس فلم يكن أحد ينافسه في رئاسته وأستاذيته.

وحاول القاضي مواجهة التهمة الموجّهة إلى الحركة الاعتزالية في القرن الرابع وهي الابتعاد عن القضايا الشرعيّة والتنكّر لأصولها[44]. وفي هذا الإطار تتنزّل جملة مصنّفاته الفقهيّة والأصوليّة، كما تتبدّى مساهمته في دعم الفقه الشافعي من خلال كتابه **الاختيارات**[45].

وحرص القاضي على دعم التآلف بين الفكر الاعتزالي والفكر السنّي، متبعاً في ذلك الطريقة الجبّائية في تخليص الاعتزال من مواقف الجناح «المتصلّب» النشيط في القرن الثالث للهجرة. ويظهر من تنويه ابن خلدون والزركشي بدور القاضي عبد الجبار وأهمية مؤلّفاته الأصولية[46] منزلته في إطار التيّار الكلامي في أصول الفقه.

---

(42) انظر ترجمته لدى فاضل عبد النبي: «التعريف بالقاضي عبد الجبار وأعماله الفكريّة»، **مجلة كلية الآداب** بفاس، العدد 10، 1989.

(43) يقول عبد الستار الراوي: «يمثّل مريدو القاضي، ورفاقه وتلاميذه وأنصاره، طبقة الاعتزال الثانية عشرة الأخيرة الذين تحملوا بصبر وثبات مهام توجيه المذهب وقيادته وفق منهجيّة القاضي وتقاليده البصرية - في انتقائيته بين الجبّائي وأبي هاشم - **في** الحفاظ على وحدة الاعتزال وأصوله وإقصاء الاتجاهات الطفيلية والدخيلة عليه». **العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**، ص 55 - 56.

(44) راجع الداودي، **طبقات المفسّرين (ردود الفقهاء الحنابلة وسواهم على المعتزلة)**، 1/ 12.

(45) ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص 113.

(46) يقول ابن خلدون: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالي وهما من الأشعريّة وكتاب العمد لعبد الجبار وشرحه **المعتمد** لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه». **«المقدّمة»**، ص 816، 817. ويقول الزركشي: «حتّى جاء القاضيان قاضي السنّة أبو بكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبد الجبّار فوسعا العبارات وفكّا الإشارات وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال واقتفى الناس بآثارهم...». **البحر المحيط، 1/ 6.**

ويعدّ كتاب **العمد**[47] أوّلَ ما أُلّف في أصول الفقه، وهو موسوعة تتميّز بطول النفس في نصب الأدلّة والاستطراد في ذكر كلّ ما يمكن أن يَرِدُ عليها من اعتراضات ثمّ الإجابة عنها بأكثر من وجه. ويستمدّ هذا التأليف قيمته من أنّه من أوائل الكتب الجامعة لمختلف أبواب أصول الفقه ومسائله بالإضافة إلى قيمته التوثيقيّة، ذلك أنّه حفظ آراء شيوخ الاعتزال ونقلها بدقّة تفوق دقّة غيره لأنّ صاحبه على مذهبهم ولقرب عهده منهم. وقد كان لكتاب **العمد** أثر مهمّ في وقته مما دفع بأبي الحسين البصري تلميذ القاضي عبد الجبّار إلى شرحه، كما اعتمده الملاحمي (ت 532 هـ) في مقدّمة مصادره في صياغة أجزاء مؤلّفه **المعتمد في أصول الدين**.

وأضاف القاضي إلى **العمد** كتباً أصوليّة أخرى[48]، من أهمّها كتاب **الشرعيات**، وهو الجزء السابع عشر من كتابه **المغني في أبواب التوحيد والعدل** وقد بحث فيه مسائل الإجماع والقياس والاجتهاد والعموم والخصوص والأمر والنهي.

وإذا كان **المغني** موسوعة في العقائد الإسلاميّة من وجهة نظر اعتزالية، فإنّ إدراج أصول الفقه ضمنها يُخبر عن تلازم علمَي الكلام وأصول الفقه لدى القاضي عبد الجبار، وعلى هذا الأساس التزم القاضي عقيدة الاعتزال التزاماً جعل بحوثه ومقارباته الأصوليّة متّسقة مع مبادئ المعتزلة، وهذا ليس غريباً من متكلّم تشبّع بآراء علماء مدرسته وقام بدور مهمّ في تقديم خلاصة آرائها والاحتجاج لأطروحاتها. ومن هنا تتأتّى القيمة التاريخية لما وصلَنا من كتب القاضي، خاصّة أنّ كتب المعتزلة فُقدت وأُعدمت بعد انتصار المذهب الأشعري في أغلب أجزاء البلاد الإسلاميّة.

(47) أخبرنا محمد كمال الدين إمام أنّه عثر على الجزء الأكبر من كتاب **العمد** وأنّه قد حقّق منه جزءين. راجع أصول الفقه الإسلامي، ص 7. كما بلغنا أنّ الباحث محمد جمال من المغرب نال دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلاميّة عن **«تحقيقه»** كتاب **العمد (أبواب الإجماع والقياس والاجتهاد)**، وقد نوقشت هذه الرسالة في حزيران/يونيو 1989 في كلية الآداب بفاس. انظر، **مجلة أخبار التراث العربي**، المجلد 4، العددان 42 ـ 43، آذار/مارس ـ حزيران/يونيو، 1989، ص 16 ـ 17.

(48) انظر قائمة بكتبه لدى عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، **الفكر الأصولي**، المرجع السابق، ص 197 ـ 198.

وقد ترك القاضي بعده مدرسة اعتزالية تعتبر استمراراً لأفكاره وهي تتكوّن أساساً من أصحابه وتلاميذه من المعتزلة أو الزيدية أو الشيعة الإمامية. ومن أهمّ تلامذته أبو الحسين البصري الذي استوعب جلّ النظريّات الأصوليّة لأستاذه. وهكذا بدأ بتأليف كتابه **شرح العمد**[49] موضّحاً فيه أفكار شيخه في كتاب **العمد** لذلك جاءت خطّة تأليفه محاكية لخطّة أستاذه[50] ويشتمل **شرح العمد** المطبوع على بحث مطوّل موسوم «بأدلّة حجّيّة الإجماع»، وبحث بعنوان «القياس والاجتهاد» يختتم به الجزء الأوّل من الكتاب، أمّا الجزء الثاني فهو مخصّص لاستكمال مباحث القياس والاجتهاد.

وتتأتى قيمة **شرح العمد** من أنّه كان مرجعاً أساسيّاً للأصوليّين اللاحقين، ومنهم أبو الخطاب الكلوذاني في كتابه **التمهيد** والزركشي في **البحر المحيط**[51]، غير أنّ أبا الحسين لم يرض لنفسه أن يكون مجرّد تابع ومقلّد لأستاذه فألّف كتابه **المعتمد في أصول الفقه**[52] حرصاً منه على تفادي ما لم يكن يستطيع تفاديه في كتابه **شرح العمد**، لذلك صرّح منذ **«المقدّمة»** أنّه يرغب في تأليف كتابٍ مرتبةٍ أبوابُه غيرِ مكرّرة، يعدل فيه عن ذكر ما لا يتناسب وأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم.

ويعدّ كتاب **المعتمد** سجلاً وافياً ومصدراً أصيلاً لآراء المعتزلة عامّة وآراء القاضي عبد الجبار خاصة. لكنّ كثرة إحالة أبي الحسين على أستاذه لا تعني أنّه كان يوافقه في كلّ ما نقله عنه من الآراء الأصوليّة، بل خالفه في بعضها ووافقه في أخرى. وقد صنّف ابن خلدون كتاب أبي الحسين ضمن الكتب الأربعة التي عدّها أركان أصول الفقه. وهذا الموقف يتدعّم إذا علمنا أنّ فخر الدين الرازي استند في كتابه **المحصول** على **المعتمد** بشكل رئيسي.

---

(49) أبو الحسين البصري، **شرح العمد**، تحقيق ودراسة عبد الحميد علي أبو زنيد.

(50) بيَّن أبو الحسين ذلك قائلاً: «الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب ـ أي المعتمد في أصول الفقه ـ بعد شرحي كتاب العمد واستقصاء القول فيه، أنّي سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه في دقيق الكلام...». **المعتمد**، 3/ 7.

(51) راجع «**مقدّمة تحقيق**» **شرح العمد**، ص 28.

(52) حقّقه محمد حميد اللّه مع أحمد بكير وحسن حنفي.

ويستمدّ **المعتمد** قيمته أيضاً من أنّه لاحق للمؤلّفات الاعتزالية في أصول الفقه، فهو يمثّل خلاصة لها وتوثيقاً لما فيها بما أنّ أغلبها لم يصلنا. وقد حافظ أبو الحسين على المنظومة الأصوليّة دون أن يخلطها بشيء من الفلسفة رغم معرفته بها. وهذه المعرفة كانت عاملاً من عوامل نفور المعتزلة منه[53]. لقد كان **المعتمد في أصول الفقه** أصلاً لأكثر الكتب التي صنّفها المتأخّرون في هذا الفنّ إلا أنّه يظلّ امتداداً للاتجاه الأصولي في مدرسة القاضي عبد الجبار.

## هـ ـ التأليف الأصولي لدى الخوارج: الإباضية نموذجاً

تعدّ معلوماتنا عن أصول الفقه لدى الخوارج محدودة جدّاً لاعتبارات أهمّها غياب كتبهم[54] واندثار مذاهبهم منذ القرون الأولى للإسلام.

ومما وصلنا من عناوين مؤلفاتهم كتاب **الجامع في أصول الفقه** لأبي بكر البردعي (ت 340 هـ)[55] وكتاب **الردّ على الشافعي في القياس** للقرطلوسي[56] وقد وصلتنا بعض المقاطع المتضمّنة نقداً لاذعاً وجّهه الخوارج للصحابة[57] لكنّنا لا نعثر على أيّ كتاب شامل يضمّ مواقفهم من مختلف المسائل الأصولية باستثناء ما وصلنا من الإباضية[58].

---

(53) يقول الحاكم الجشمي: «وكان لأصحابنا عنه نفرة لسببين: أحدهما أنّه دنّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ به على المشايخ في بعض أدلّتهم في كتبه وذكر أنّ الاستدلال بذلك لا يصحّ». **«شرح العيون»**، ضمن **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيّد، ص 387.

(54) يقول ابن النديم عن الخوارج: «هؤلاء القوم كتبهم مستورة قلّما وقعت لأنّ العالم تشنأهم...». **الفهرست**، ص 329.

(55) يقول ابن النديم إنّه رآه سنة أربعين وثلاثمائة وكان يظهر مذهب الاعتزال في العقيدة لكنه في الفقه خارجي. وذكر له 16 كتاباً. **الفهرست**، ص 330.

(56) هو أبو الفضل، من نواحي عكبراء. له كتب كثيرة. ذكر له ابن النديم خمسة كتب دون ذكر تاريخ وفاته لكنه من المفترض أن يكون ابن القرن الرابع. **الفهرست**، ص 330.

(57) انظر فصل «إباضية» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لـ ت. لويكي 3/ 669. وارجع إلى محمد حسن النابورة، «عبد اللّه بن إباض ونشأة المذهب الإباضي»، **مجلة دراسات تاريخية**، السنة 14، العددان 45 ـ 46 آذار/ مارس ـ حزيران/ يونيو، 1993، ص 29 ـ 49.

(58) راجع **«مقدّمة»** عبد المنعم عامر محقّق كتاب **الجامع** لأبي جابر محمد بن جعفر الأزكوي، 1/ 4.

فقد أسهم علماء هذا المذهب في التأليف الأصولي على غرار نظرائهم في بقيّة المذاهب الإسلامية بل إنّ بعضهم اختار أن يصنّف كتاباً في علم الأصول على طريقة غير معهودة، فحرص على أن يقرأ من اليمين إلى اليسار كتاباً ذا موضوع خاصّ ويقرأ من الأعلى إلى الأسفل كتاباً خاصاً في موضوع آخر.

ويقرأ سطوراً معلومة بأرقام كتاباً ثالثاً. وإذا قرئ في مجموعه كلّه كان كتاباً رابعاً[59].

ولئن كنّا نعرف كثيراً من عناوين المصادر الأصوليّة الإباضية فإنّ ما يتوفّر منها للباحث قليل ونادر، من ذلك كتاب أبي الربيع سليمان بن يخلف المزابي القابسي (ت 471 هـ)، وهو موسوم بـ **التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعيّة ومعانيها**[60]. وقد جمع فيه صاحبه بين أصول الدين وأصول الفقه مع تغليب هذه الأخيرة.

وبرز في القرن السادس للهجرة كتاب **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**[61] لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت 570 هـ)، وهو من علماء الإباضية في النصف الأول من القرن السادس. وهذا المصنّف وإن كان يضمّ أهمّ المباحث التقليدية في علم أصول الفقه فإنّه ينفرد باشتماله على بعض المباحث التي تصدع بمواقف سياسية واعتقادية إباضية[62].

ومن هذه الناحية يفيدنا الكتاب كثيراً لأنّه علامة جليّة على تلوّن التأليف الأصولي بالانتماء المذهبي. وقد اكتسب هذا الكتاب أهميّة مخصوصة في المذهب الإباضي فقد وضع في برامج التدريس بمدارس الإباضية[63]. وقام عدد من العلماء

(59) انظر عبد اللّه سالم بن حميد الحارثي، **العقود الفضية في أصول الإباضية**، فهو يذكر كتاب **الأنوار في الأصول** لعبد اللّه عثمان بن عبد اللّه الأصم، وكتاب **الأدلّة والبيان في أصول الفقه** لتبغورين بن عيسى، وكتاب **غاية المأمول في الفروع والأصول** في أربعة أجزاء لمحمد بن شامس البطاشي.

(60) هذا الكتاب مخطوط بالمكتبة البارونية بجربة (جزآن) تحت رقم 88، (110 ص).

(61) هذا الكتاب مطبوع دون تحقيق علمي.

(62) نذكر مثلاً باب «أحكام الفتنة واختلاف الناس فيها» وباب «في أئمّة الهدى وأئمّة الضلال».

(63) فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، ص 255.

باختصاره أو شرحه من ذلك شرح بعنوان «البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق معاني كتاب العدل والإنصاف»[64] لأبي الفضل البرّادي (كان حيّاً حوالى 810هـ).

كما ألّف أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي **مختصراً للعدل والإنصاف**[65] أبرز في «**مقدّمته**» أنّ كتاب **العدل والإنصاف** من أكمل ما صنّف علماء الإباضية لكنّه صعب المرام لكثرة الكلام لذلك تحفّز لاختصاره[66]. وفي العصر الحديث تواصل التأليف الإباضي في أصول الفقه، من ذلك شرح قام به أبو محمد عبد اللّه بن حميد السالمي[67] (ت 1914 م) لمنظومة في أصول الفقه. وقد وسم هذا الشرح بـ **شرح طلعة الشمس على الألفية**[68].

---

(64) هذا الشرح غير تام وتوجد منه نسخة مخطوطة منه في مكتبة الباروني بجربة. راجع سالم العدّالي، «البرّادي حياته وآثاره»، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة نوقشت سنة 1982 بالكلية الزيتونية بتونس.

(65) طبع هذا الكتاب في عمان (63 صفحة) ومنه نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس.

(66) راجع مقدّمة **المختصر**، ص 6.

(67) راجع ترجمته لدى الزركلي، **الأعلام**، 4/ 214.

(68) طُبع هذا الكتاب في عُمان.

# خاتمة الباب الأول

اطّلعنا في الفصول السابقة على الأهمية الكبرى لعلم أصول الفقه، ممّا دعا ممثّلي الفرق الإسلامية إلى التنافس حول مؤسّسه الأوّل، ووقفنا على الإشكاليات الكثيرة التي لا تزال مطروحة على الباحث في تاريخ هذا العلم، ومنها قلّة التآليف التي وصلتنا منه بالمقارنة بكثرة العناوين التي نعرفها. ولعلّ أحسن مثال على هذا أنّه لم يصلنا أيّ كتاب من القرن الثالث، ولم يصلنا من القرن الرابع إلا ثلاثة مصنّفات. ومع هذا فإنّنا لاحظنا أن التدوين الأصولي غطّى أغلب العصور الإسلامية وأغلب المناطق التي دخلها الإسلام.

وقد شهد القرن الخامس خصوبة كبيرة في الإنتاج الأصولي في كلّ المذاهب تقريباً، ولم يقتصر على السنّيين، فالمعتزلة ساهموا فيه وإن لم تصلنا إلا قلّة من كتبهم، والشيعة شاركوا في هذا العمل بمختلف اتجاهاتهم المذهبية. ولئن همّشت المدوّنة الأصوليّة السنّيّة آراء الفرق المخالفة فإننا في العصر الحديث تمكنّا من تجاوز هذا الحصار بفضل طبع عدد مهم من المصادر غير السنّيّة أو وضعها في أقراص أو على شبكة الإنترنت.

وقد كان الأصوليّون وهم يكتبون مؤلفاتهم الأصوليّة، يعتمدون بالأساس أصول مذاهبهم وعقائدها لكنّهم لم يستطيعوا التخلّص من تأثير المذاهب المخالفة، وقد وقع تفاعل جليّ بين المصادر الأصوليّة والأصوليين داخل الفكر السنّي، من ذلك الصلات بين المالكية والشافعية، كما وقع هذا التفاعل بين الأصوليين السنّيّين وغير السنّيين، فكثيراً ما برزت مواقف أصوليّة ردًّا على مواقف مخالفة. ويظهر أن من أهمّ تجليات هذا التفاعل طغيان طابع الجدل والمناظرة على كتب أصول الفقه

في القرن الرابع وما بعده. ووقع ذلك خاصّة بين المذهبين الحنفي والشافعي.

وتسمح لنا دراسة تاريخ التأليف الأصولي في كلّ مذهب بأن نتجاوز مسلّمات كثيرة، منها ما كرّسه ابن خلدون حين اعتبر أن الكتب الأساسية في أصول الفقه لا تتجاوز بعض المصادر السنّيّة والاعتزالية. فالمؤكّد أن خارج قائمة ابن خلدون توجد كتب أساسية لم يُطّلع عليها داخل الفكر السنّي، أو سُكت عنها لانتمائها إلى غير السنّيين. والواقع أننا نستطيع الاحتفاظ بمقياس ابن خلدون، أي تقسيم المصنّفات الأصولية إلى كتب رئيسية تحدّث عنها وكتب فرعية همّش ذكرها، لكن منهج النظر ينبغي أن يعدّل، فيمكن أن نطبّق هذا المقياس في مستوى الأصولي الواحد فنُصنّف كتب الأصوليين المتعدّدي التآليف إلى كتب أساسية وأخرى فرعية، من ذلك اعتبار كتاب الغزالي **المستصفى** أساسياً، وكتابه **المنخول** فرعياً، وكتاب **المحصول** للرازي أساسياً وكتابه **المعالم** فرعياً، كما يمكن توظيف هذا المقياس في مستوى كل مذهب، فنعدّ التآليف التي أحدثت منعرجاً في المذهب أو وجدت احتفاء خاصاً لدى علمائه أساسية. وما لم يكن كذلك يعدّ فرعياً. لكن لا ينبغي في نظرنا أن يتحوّل مثل هذا التقسيم إلى أداة تحجب عنّا قيمة الملخصات والشروح الأصولية، ففيها أحياناً من المميزات والإضافات ما لا يوجد في أمهات كتب الأصول. وقد وقفنا على هذا في **شرح مختصر الروضة** للطوفي مثلاً.

ولئن كان تاريخ التأليف الأصولي يركّز خاصة على **المدوّنات الأصوليّة العامة**، وهي تحتوي مباحث متنوّعة خاصة بمختلف أصول التشريع فإننا لا نستطيع أن نهمل الكتب الخاصة بموضوع واحد كالإجماع أو القياس أو الأمر والنهي، كما لا نستطيع إغفال الكتب غير الأصولية التي أثّرت في كتب الأصول أو تأثّرت بها ككتب الفقه والتاريخ وعلم الكلام وأصول النحو والسير وغيرها.

والمحصّلة أن تاريخ علم أصول الفقه كان حافلاً بالأحداث وأن مغيّبات كثيرة ما زالت تطغى عليه وأن حركة الطبع الحثيثة لمصادر هذا العلم في مختلف مذاهبه وتياراته ستسهم بلا شكّ في السنوات القريبة القادمة في إماطة اللثام عن كثير من الإشكاليات التي يعسر الإجابة عنها في الوقت الراهن.

# الباب الثاني

# حجّيّة الأصول في ضوء الواقع التاريخي

# تمهيد

إنّ من البديهي عند المسلم السنّي المعاصر أن أصول الفقه الأساسيّة أربعة هي القرآن والسنّة والإجماع والقياس، وهذه الحقيقة عنده لا يرقى إليها شكّ بفعل ثبوت حجّيّة كلّ أصل كما هو مقرّر في مصادر علم أصول الفقه. وهكذا نجحت المدوّنة الأصوليّة في حجب العمل التاريخي الذي أدّى إلى نشأة أصول الفقه بالشكل الذي وصلَنا، من ذلك أن الترتيب الرباعي التقليدي لهذه الأصول هو من صنع الشافعي في **رسالته**. لذا سعينا في هذا الباب إلى مراجعة مسلّمة حجّيّة الأصول الأساسيّة وإرجاء التطرق إلى بعض الأصول الفرعية إلى باب لاحق في عملنا. وقام منهجنا في هذا الباب على مرتكزين أساسيين، أولهما عرض مستندات الأصوليين في إثبات حجّيّة كلّ أصل وتقويم عملهم هذا، وثانيهما بيان ما ظهر في الواقع التاريخي من مواقف ناقدة لحجّيّة هذه الأصول. وقد حرصنا على هذه المراوحة بين النظر في إثبات الأصول ونفيها انسجاماً مع موضوع بحثنا، ذلك أنّه يقتضي الوصل بين الخطاب الأصولي النظري وأثر هذا الخطاب في الواقع التاريخي. ولعلّ أحد أهمّ المدعمات لهذا الرأي أن الشافعي ركّز في **رسالته** على إثبات حجّيّة خبر الواحد لأنّ الواقع الذي عاصره شهد من يطعن في كثير من الأحاديث فضلاً عن كثرة الوضع وتفشي استخدام الحديث في الصراع المذهبي والخصومات السياسية. والملاحظ أن لفظ الحجّيّة الذي اخترناه مكوّناً من مكوّنات عنوان الباب لم يعرفه الأصوليون إلى نهاية القرن الرابع، فإلى حدّ ذلك التاريخ

على الأقل كانت الحجة اللفظ الشائع للتعبير عن صحّة الاحتجاج بأصل ما، وهي مرادفة للفظ الدليل والبرهان[1].

وقد شهد النصف الأول من القرن الخامس بداية استخدام لفظ الحجّيّة. فقد عثرنا عليه مستعملاً مرّة وحيدة في كتاب **المعتمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، يقول: «فمتى لم يثبت أن الإجماع حجّة لم يصح أن يعلم ذلك، على أن ذلك يمنع من الاستدلال بهذه الآية على حجّيّة الإجماع في غير مسائل الاجتهاد»[2] وهكذا نشأ مصطلح الحجّيّة داخل اتجاه الأصوليين المتكلّمين ويتأكّد هذا من خلال تواتر استخدامه في بداية كتاب **المستصفى** للغزالي. يقول: «وأمّا معرفة حجّيّة الإجماع وحجّيّة القياس فذلك من خاصية أصول الفقه، فذكر حجّيّة العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول، كما أن ذكر حجّيّة الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار الأصول إلى الفروع»[3].

ولئن سعى الغزالي من خلال هذا القول إلى احتواء مبحث الحجّيّة ضمن أصول الفقه واعتباره دخيلاً على بحوث الفقهاء، فإنّه يخفي وراء ذلك خلافاً فعليّاً حول مصدر مبحث حجّيّة الأصول: هل هو الفقه أم علم الكلام؟ والظاهر أنّه من خصائص علم الكلام لا علم أصول الفقه كما يزعم الغزالي، ولنا على ذلك دليلان: أولهما قول سعد الدين التفتازاني (ت 791 هـ) في **التلويح على التوضيح**: «إن كون الكتاب والسنّة حجة بمنزلة البديهي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام»[4].

ويُبرز هذا الشاهد أن بداهة حجّيّة الكتاب والسنّة تقرّرت في إطار علم الكلام، ممّا يعني أنّ علماء الكلام المنشغلين بالدفاع عن العقائد الإسلامية لاحظوا الطعون التي وُجّهت إلى القرآن والسنّة من غير المسلمين ومن بعض المسلمين غير السنّيين، فابتدعوا مبحث الحجّيّة لإقامة الدليل على صحة الأصول. وهكذا فإنّ ما

---

(1) يقول أبو الوليد الباجي معرّفاً الدليل: «هو ما صحّ أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدلالة والبرهان والحجة والسلطان». **إحكام الفصول**، ص 171. ويقول الكلوذاني: «الحجة هي المبينة للحكم». **التمهيد**، 1/ 62.

(2) البصري، **المعتمد**، 2/ 13.

(3) الغزالي، **المستصفى**، ص 9.

(4) راجع عبد الغني عبد الخالق، **حجّيّة السنة**، ص 249.

حدث في الواقع التاريخي دفع إلى نشأة الخطاب الكلامي والأصولي في حجّيّة الأصول.

أمّا الدليل الثاني على أن مبحث الحجّيّة من علم الكلام فهو قول صاحب كتاب **شرح مسلّم الثبوت**: «بل الحق أنّه (حجّيّة الإجماع والقياس) من الكلام كحجّيّة الكتاب والسنّة. فإن قلت: فلماذا تذكر في الأصول؟ أجاب: لكن تعرض الأصولي لحجيتهما فقط دون أخويهما، لأنّهما كثر فيهما الشغب من الحمقى من الخوارج والروافض خذلهم اللّه، وأما حجيتهما، أي الكتاب والسنّة، فمتّفق عليها عند الأمّة ممن يدعي التديّن كافّة فلا حاجة إلى الذكر»[5].

وينطوي مفهوم حجّيّة الأصول على معنيين أساسيين، فعلى الصعيد الأوّل، تدلّ حجّيّة أصل ما على وجوب اعتباره دليلاً يؤخذ منه حكم اللّه. وأمّا على الصعيد الثاني، فإنّ الحجّيّة تقتضي لزوم العمل بما علمناه من الدليل[6]. لكن ألا يتعارض هذا المفهوم مع اعتبار الأصوليين أن حجّيّة الأصول ليست على نفس الدرجة، بل قد تكون ظنية أو قطعية[7]؟ إن هذه المفارقة أنموذج من نماذج المباحث والإشكاليات التي سنطرقها في الفصول الآتية الخاصّة بالقرآن والسنّة والإجماع والقياس.

والملاحظ أنّ مبحث الحجّيّة انتقل إلى مجال القانون الوضعي حيث تعدّ قاعدة الحجّيّة نوعاً من الحرمة يتمتّع بها الحكم القضائي، وبموجبها يُعتبر هذا الحكم متضمّناً قرينة قانونية قاطعة على أنّه قد صدر صحيحاً من حيث إجراءاته وأن ما قضى به هو الحق الذي لا ريب فيه من حيث الموضوع[8].

---

(5) ابن عبد الشكور، **شرح مسلّم الثبوت**، 1/ 16 ـ 17.

(6) راجع محمد كمال الدين إمام، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 142 ـ 143. وانظر عبد الغني عبد الخالق، **حجّيّة السنة**، ص 243 ـ 244.

(7) انظر الفرق بين إنكار حكم الإجماع القطعي وإنكار حكم الإجماع الظني، لدى الرهوني، **تحفة المسؤول**، 2/ 296.

(8) انظر عبد الحكيم أحمد شرف، **بحث في حجّيّة الأحكام في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**، ص 9.

# الفصل الأول

# حجّيّة القرآن بين التأصيل والإنكار

### أ ـ إثبات حجّيّة القرآن عند الأصوليين

يحظى القرآن لدى الأصوليين بمنزلة أثيرة، فهو عند أغلبهم مقدَّم على بقيّة أصول الفقه. ولئن لم يخصّص الشافعي في **رسالته** مبحثاً مخصوصاً لحجيته على غرار ما فعل عدد آخر من نظرائه، فإنّ ذلك يبرَّر بأن عصره لم يشهد من يطعن في القرآن طعناً يقتضي الردّ والدفاع على شاكلة ما سيظهر في العصور اللاحقة. ومع ذلك فقد صرّح صاحب **الرسالة** بالمبدأ الأساسي الذي نهضت عليه حجّيّة القرآن أصلاً أول للتشريع، وهو : «كلّ ما أنزل اللّه في كتابه رحمة وحجّة»[1]. وعلى هذا الأساس يقرّر أنّ القرآن يتضمّن حلولاً لكلّ ما ينزل بالنّاس من قضايا «فليست تنزل بأحد من أهل الدين نازلة إلا وفي كتاب اللّه الدليل على سبيل الهدى فيها»[2].

ويبدو أنّه بفعل ازدياد الطعن في القرآن وتحت تأثير المتكلّمين شرع علماء أصول الفقه في إثبات قطعيّة القرآن معتمدين حججاً متنوّعة بعضها يحيل على

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

مستوى غيبي عقائدي وبعضها الآخر يحيل على مستوى زمني تاريخي. فعلى الصعيد الأوّل، أكّد الأصوليّون أنّ القرآن وحي من اللّه لم يمسّه أيّ تحريف، كما تدّعي بعض المذاهب، وإنّما هو مصون محفوظ تام، والدّليل على ذلك إعجازه. أمّا على الصعيد الثاني التاريخي، فإنّ الأصوليين عوّلوا على دليل تواتر نقل القرآن تواتراً يضمن قطعيّة النصّ القرآني.

## 1 ـ إعجاز القرآن

يُعدّ إعجاز القرآن مبحثاً خاصّاً بعلم الكلام وبعلوم القرآن. فعلماء الكلام مثلاً يناقشون مسألة الإعجاز ضمن مبحث نبوّة النبي بوصف الإعجاز أحد براهين النبوّة، لكنّهم يقرّون أيضاً أنّه دليل على أنّ القرآن مصدره إلٰهي.

وقد تأثّر علم أصول الفقه بمباحث الإعجاز وإشكالياته، وبرز ذلك خاصّة منذ النّصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، ذلك أننا نجد الجصّاص يشير إلى أنّ القرآن يستمدّ وجوده من كونه ضرباً من النظام المعجز للإنس والجنّ[3]، وأنّه يخالف سائر الكلام بنظمه المعجز وتأليفه البديع الذي لا يضاهى[4].

ويظهر جليًا تأثّر هذا الرأي بنظريّة النظم الاعتزاليّة القائمة على نظم الألفاظ والحروف والأصوات لا نظم المعاني. ويتعزّز تأويلنا هذا إنْ علمنا توافق الجصّاص مع المعتزلة في كثير من المواقف الكلاميّة، من ذلك نفيه إمكان رؤية اللّه، وحمله أخبار الرؤية على العلم لو صحّت[5]. ولعلّ هذه الآراء هي التي دفعت بأحد مؤرّخي المعتزلة إلى عدّ الجصّاص ضمن الطبقة الثانية عشرة من علماء هذه الفرقة[6].

---

(3) يقول الجصّاص: «قيل له ما ذكرت لا يمنع نسخ الرسم والتلاوة على الوجه الذي ذكرنا. وذلك لأنّ القرآن إنّما كان قرآناً لوجوده على هذا الضرب من النظام المعجز للإنس والجنّ، واللّه قادر على إزالة النظم ورفعه من قلوب عباده...». **الفصول في الأصول**، 2/ 261.

(4) يقول الجصّاص: «ولو كان كلام النبي معجزاً لتحدّى به العرب كما تحدّاهم بالقرآن، ولاستغنى الناس به عن طلب الشبه لمباينته لكلام غيره من البشر في إعجاز نظمه كما بان القرآن من سائر الكلام بالنظم المعجز والتأليف البديع الذي ليس في وسع أحد من الخلق الإتيان بمثله». المصدر نفسه، 2/ 118.

(5) راجع الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 118.

(6) ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، ص 130. وانظر المسائل التي وافق فيها رأي =

ومن المعلوم أن المعتزلة كانت سبّاقة إلى استخدام مصطلح النظم في بحوثها الخاصّة بإعجاز القرآن. وشهدت النظريّة الاعتزاليّة في النظم مع الجاحظ مرحلة تأسيسها، فقد انطلق الجاحظ من الاستدلال العقلي على إعجاز القرآن[7]، وهو يتمثّل في عجز العرب عن معارضة القرآن مع توفّر دواعيهم على حدّ عبارة الرماني (ت 386 هـ). وهكذا أكّد الجاحظ أنّ تحدّي القرآن كان ببلاغته الخارقة، وقام بالردّ على النظّام وأنصاره الذين أنكروا أن يكون القرآن معجزاً بنظمه. يقول ابن الراوندي عن النظّام: «وكان يزعم أنّ نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجّة للنبي، وأن الخلق يقدرون على مثله[8]، هذا مع قول اللّه عز وجلّ ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88]. ومما يشهد بأنّ الجاحظ مهّد الطريق لأصحابه المعتزلة في وضع أسس نظريّة اعتزاليّة في النظم والإعجاز القرآني اهتمامه بالأصوات اللغويّة في كتابه **البيان والتبيين**[9] واعتناؤه بالألفاظ وحسن انتقائها وجمال صياغتها وسبكها. ويبدو من هذه المشاغل تركيز الجاحظ على الصياغة اللفظيّة وإيمانه بأنّها هي موضوع النظم، لذلك ردّ على أصحاب المعاني وأنكر أن ينهض استحسان الشعر على ما يتضمّنه من المعنى[10].

---

= الجصّاص أقوال المعتزلة لدى النشمي: **الإمام أحمد بن علي الرازي الجصّاص**، ص 50 ـ 58 نقلاً عن زهير شفيق كبّي: «**أبو بكر الجصّاص، الإجماع، دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع**»، ص 115.

(7) يقول الجاحظ في هذا السّياق: «إنّ محمداً مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كموقع فلق البحر من العين، وذلك قوله لقريش خاصّة، وللعرب عامّة، مع ما فيها من الشعراء والخطباء والبلغاء والدهاة... إن عارضتموني بسورة واحدة، فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذيبي، ولا يجوز أن يكون مثل العرب، في كثرة عددهم واختلاف عللهم والكلام كلامهم وهو سيد عملهم، فقد فاض بيانهم وجاشت به صدورهم وغلبتهم قوتهم عليه عند أنفسهم، حتى قالوا في الحيات والعقارب والذئاب والكلاب... ولهم بعدُ أصناف النظم وضروب التأليف، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور... ثم لا يعارضه معارض، ولا يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر... فدلّ ذلك العاقلَ على أنّ أمرهم في ذلك لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لا يتهيّأ منهم... وإمّا أن يكون غير ذلك، ولا يجوز أن يُطْبِقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها...». **رسالة حجج النبوة** ضمن **رسائل الجاحظ**، 3/ 373.

(8) راجع ابن الراوندي، **فضيحة المعتزلة**، ص 111.

(9) راجع الجزء 1، ص 58 ـ 59 و65 ـ 66.

(10) انظر أحمد أبو زيد، **مقدّمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن**، ص 54 ـ 57.

وقد تواصل اهتمام المعتزلة بإعجاز القرآن ونظمه خلال القرن الرابع الهجري فظهر كتاب محمد بن يزيد الواسطي (ت 306 هـ) **إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه** وكتاب **نظم القرآن** لابن الإخشيد (ت 326 هـ) ورسالة «النكت في إعجاز القرآن» لعلي بن عيسى الرماني وكتاب القاضي عبد الجبار **إعجاز القرآن**(11).

وقد وصلنا من هذه الكتب كتاب الرماني وكتاب القاضي عبد الجبار، وهو كتاب يطغى فيه الجانب الكلامي على الجانب البلاغي في إعجاز القرآن. وقد حاول فيه صاحبه أن ينشئ نظرية متكاملة في هذا الإعجاز فقال: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنّما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة. ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواصفة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع»(12).

فالفصاحة عند القاضي لا تتحقّق بجزالة الألفاظ وحسن المعاني فحسب، لأنّ الألفاظ في حالة إفرادها لا توصف بالفصاحة ولا بالجزالة، وإنّما توصف بذلك إذا أخذت موقعها إلى جانب أخواتها الملائمة لها، وتمكّنت في موضعها من السّياق الصوتي والمعنوي. وهكذا بنى القاضي نظريّته على مستَنَديْن: أوّلهما اختيار الألفاظ في صورتها الإفراديّة، وثانيهما نظم تلك الألفاظ في صورة حسنة، كما تنظم الجواهر في العقد فتوضع كلّ جوهرة بجوار ما يناسبها مع مراعاة حسن الوقع وجمال الشكل(13).

ويبدو أنّ القاضي عبد الجبار لم يكن يولي المعاني منزلة رئيسيّة في نظريته، لذلك يقرّر أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد وأن ما يحقق التزايد هو الألفاظ(14)

(11) هو الجزء 16 من كتابه **المغني في أبواب التوحيد والعدل**.

(12) القاضي عبد الجبار، **المغني**، 16/ 199.

(13) راجع أحمد أبو زيد، **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**، ص 292.

(14) يقول القاضي: «فإن قال قائل: فقد قلتم إن في جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى فهلاّ اعتبرتموه؟ قيل له: إنّ المعاني وإن كان لا بدّ منها، فلا تظهر فيها المزيّة، ولذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متّفق... على أنا نعلم أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعبّر التزايد عنده الألفاظ التي يعبّر بها عنها». **المغني**، 16/ 101 ـ 102.

وبهذا يلتقي مع الجاحظ حين اعتبر أن المعاني مطروحة في الطريق، وأن قيمة الشعر إنّما هي في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ... وجودة السّبك. ويعبّر القاضي عبد الجبار عن موقفه من المعاني في سياق إعجاز القرآن فيقول: «وقد علمنا أن لا معتبر بالمعاني في هذا الباب، سواء لورودها على طريق الإبداع أو السّبق، فالتحدّي بالقرآن لا يصحّ أن يصرف إلى هذه الوجوه، على أنّه قد بيّنّا أنّ التحدّي وقع بالقرآن لا بالمعاني وبيّنّا أنّه الذي يبيّن فيه التفاضل دون المعاني، وإن كان حسن المعاني كالشرط وكالمؤثر في هذا الباب»[15].

وقد تصدّى لنظرية المعتزلة في النظم ممثلو الفكر الأشعري، ومنهم الأصولي المالكي أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ). فهو وإن لم يتطرق في كتابه الأصولي الذي وصلَنا إلى مسألة إعجاز القرآن، فإنّه أشار إشارة سريعة في سياق حديثه عن ضرورة تقديم الكتاب على السنّة إلى هذا الموضوع قائلاً: «لأنّه كلام اللّه ولأن القرآن آية لنبوّته.. وكونه مختصّا بالإعجاز وعدم النّظير»[16] لكن الباقلاني يُمثّل بكتابه **إعجاز القرآن** مرحلة البحث عن نظرية في إعجاز القرآن تستمد أصولها من المذهب الأشعري وتصلح لإثبات إعجاز القرآن وإبراز دلائله في النظم القرآني. وقد لخّص هذا المتكلم رأيه في إعجاز القرآن في ثلاثة أوجه، أوّلها الإخبار بالغيب، وثانيها أُميّة الرّسول، وثالثها النظم البديع.

ولئن لم يخرج الباقلاني عن كثير من الأفكار الاعتزاليّة في إعجاز القرآن ونظمه، فإنّه سعى إلى وضع نظريّة أشعريّة في هذه المسألة تتسق مع مذهب الأشاعرة في كلام اللّه ونظريتهم الخاصّة في الكلام النفسي وفي قدم المدلول القرآني وحدوث دلالته[17].

وكان للباقلاني تأثير في الكتّاب اللاحقين المشتغلين بالإعجاز القرآني، سواءٌ منهم المهتمون بالأسلوب، مثل عبد القاهر الجرجاني (ت 470 هـ) في كتابه **دلائل الإعجاز**، أو المنكبّون على مباحث علم الكلام، كفخر الدين الرازي في

---

(15) عبد الجبار، **المغني**، 16/ 199.

(16) الباقلاني، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، 1/ 312.

(17) راجع أحمد أبو زيد، **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن**، ص 94.

كتابه **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**[18] وقد نجح الجرجاني في تأسيس نظريّة في النظم أشعريّة تباين مباينة واضحة النظريّة الاعتزاليّة. وخلاصة نظريّته أنّ النظم ليس نظماً للألفاظ والحروف والأصوات كما تذهب إلى ذلك المعتزلة وإنّما هو نظم للمعاني، فالمتكلّم في نظر الجرجاني يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني ويرتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس. وهكذا قلب الجرجاني النظريّة الاعتزاليّة، فبعد أن كانت المعاني مطروحة على الطريق أصبحت لديه الألفاظ خدماً للمعاني[19].

ولم يكن الأصوليون بمعزل عن النظريتين الاعتزاليّة والأشعريّة في النظم، فقد تأثّروا بهما تأثّراً جليّاً برز لدى السرخسي، فهو يعرض الموقف الحنفي الذي حاول أن يوفق بين النظريتين معتبراً أنّ إعجاز القرآن يكمن في النظم والمعنى معاً، يقول: «ثم قال كثير من مشايخنا إنّ إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعاً، خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد (رح)، حيث قالا: «بالقراءة الفارسية في الصلاة لا يتأدّى فرض القراءة وإن كان مقطوعاً به أنّه هو المراد، لأنّ الفرض قراءة المعجز، وذلك في النظم والمعنى جميعاً»[20].

وإذا كان هذا الكلام قد يُفهم منه أنّ المعنى بدون النظم غير معجز فإنّ السرخسي يفنّد ذلك مقدّماً الأدلّة على كون المعنى معجزاً، منها «أنّ المعجز كلام اللّه، وكلام اللّه غير محدث ولا مخلوق، والألسنة كلّها محدثة، العربيّة والفارسيّة

(18) راجع فصل «إعجاز» بـ د.م.إ.، ط2 بالفرنسيّة لـ فان قرونباوم، 3/ 1045.

(19) يقول الجرجاني في الفصل الأوّل من كتابه: «واعلم أنّ من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل جداً، وتجعل النكت التي ذكرتها فيه على ذكر منك أبداً، فإنها عُمَدٌ وأصول في هذا الباب... ولا سيما ما ذكرت من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنّك تتوخّى الترتيب في المعاني، وتُعْمِل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ، وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق». **دلائل الإعجاز**، ص 53 ـ 54.

(20) السرخسي، **المحرّر**، 1/ 211.

وغيرهما، فمن يقول: الإعجاز لا يتحقّق إلا بالنظم، فهو لا يجد بدًّا من أن يقول بأن المعجز محدث، وهذا ممّا لا يجوز القول به»[21]. وهذه الحجّة تتضمن إقراراً صريحاً بأنّ الأصل الاعتقادي للأصولي تحكّم في موقفه من إعجاز القرآن ونظمه. وفضلاً عن هذا خضع هذا الأصولي لسلطة مذهبه فحاول تبرير الموقف الحنفي المجيز قراءة القرآن بالفارسيّة، لذلك اعتمد مطيّة الإعجاز المعنوي للقرآن. يقول السرخسي في الحجّة الثّانية على كون المعنى في القرآن معجزاً: «والثاني أنّ النبي بعث إلى الناس كافّة وآية نبوّته القرآن الذي هو معجز فلا بدّ من القول بأنّه حجّة له على الناس كافّة. ومعلوم أنّ عجز العجمي عن الإتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجّة عليه، فإنّه يعجز أيضاً عن الإتيان بمثل شعر امرئ القيس وغيره بلغة العرب، وإنّما يتحقّق عجزه عن الإتيان بمثل القرآن بلغته. فهذا دليل واضح على أنّ معنى الإعجاز في المعنى التام. ولهذا جوّز أبو حنيفة (رح) القراءة بالفارسيّة في الصلاة...»[22].

وقد اتفق السمعاني مع رأي السرخسي في اعتبار الإعجاز قائماً على الجزالة والفصاحة من جهة وعلى المعاني من جهة أخرى. يقول: «إنّ القرآن في نفسه معجز لا يجوز أن يأتي أحد بمثله في جزالته وفصاحته ونظمه، وكذلك من حيث معانيه هو معجز الخلق عن الإتيان بمثله. ومع تحدّي الرسول ﷺ وطلبه إيّاهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه»[23]. ولم يقل السمعاني: «إنّ القرآن في نفسه معجز» اعتباطاً، فإنّ قصده من ذلك مواجهة موقف بعض المعتزلة القائل بالصرفة، وهو لا يرى أن الإعجاز في القرآن وإنّما في صرف الناس عن معارضته[24].

وانطلق الأصوليون اللاحقون من أعمال سابقيهم، فبدا تأثّر الخبّازي

(21) السرخسي، **المحرّر**، 1/ 211.

(22) المصدر نفسه، ص 212.

(23) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 1/ 30.

(24) يقول السمعاني: «ولا نقول كما قال بعض المبتدعة إنّ نفس القرآن ليس بمعجز، فإنّ فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهليّة لا تكون دون فصاحته، وإنّما الإعجاز في القرآن أنّ اللّه منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. هذا قول باطل وزعم كاذب». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالسرخسي من قوله: «ثمّ الإعجاز في المعنى تام في الأصح لأنّه حجّة على الكافة»[25]، وتجلّى تأثّر ابن رشيق بالنظريّة الأشعريّة في الإعجاز من قوله في تعريف القرآن: «فأمّا ماهيته: فهو كلام اللّه الذي هو صفة ذاته الذي جعل اللّه النظم الدال عليه معجزة للمصطفى، وهو في نفسه معنى متحد، هو خبر واستخبار ووعد ووعيد وأمر ونهي... إلى سائر ضروب الكلام، ولا تعدّد فيه، وإنّما يختلف باختلاف متعلّقاته، وكلام النفس في الحادث متعدّد...»[26].

أمّا الزركشي فإنّه آثر أن يخوض في مسألة دقيقة من مسائل علم الكلام وهي: أين يكمن إعجاز القرآن؟ وقرّر أنّه يقع «في قراءة كلام اللّه لا في نفس كلامه»[27].

ويبدو أن الخوض في تفاصيل مسألة الإعجاز القرآني لم ترق لفريق من الأصوليين لأنّها ليست من صلب علم أصول الفقه، لذلك صرّح السمعاني بعد أن خصّص فقرة لمسألة الإعجاز: «ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز في القرآن، وقد كُفينا مؤونة ذلك بحمد اللّه، وأعني بذلك جماعة من علماء أهل السنّة»[28].

وارتأى فريق آخر من الأصوليين أن يحتج بحجّة الإعجاز بشكل عام دون بيان التّأثّر بأيّ مؤثّر اعتزالي أو أشعري، ومن هؤلاء ابن القصّار، نراه يقول: «فقُطع عذرُ الخلق به (القرآن) وبإعجازه، وظهر عجزهم على أن يأتوا بسورة من مثله فثبتت آياته ولزمت حجّته»[29]. وبهذا الكلام ختم هذا الأصولي المالكي فصلاً كرّسه لحجّية الكتاب يعدّ من أوائل ما كُتب من فصول في هذه المسألة ضمن أصول الفقه. وقد ضمّنه خمس آيات[30] تستند إليها هذه الحجّيّة. وربّما كان اكتفاؤه بهذه الأدلّة النقليّة من داخل القرآن نفسه علامة من علامات رفضه الأدلّة العقليّة التي اجتهد المعتزلة في استنباطها. على صعيد آخر، حاول ابن حزم التوفيق بين تأثّره بالشافعي وتأثّره

(25) الخبّازي، **المغني**، ص 186 ـ 187.

(26) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 1/ 270.

(27) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 443.

(28) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 1/ 30.

(29) ابن القصّار، **المقدّمة في الأصول**، ص 41 ـ 42.

(30) هذه الآيات هي [فصلت: 41، 42]، [البقرة: 2]، [الأنعام: 38]، [القيامة: 17، 18]، [الإسراء: 88].

بالموقف الاعتزالي فأعلن أن الوحي من اللّه إلى الرسول قسمان : «وحي مَتْلُوٌّ مؤلف تأليفاً معجزَ النظام، وهو القرآن، والثاني وحي مرويٌّ منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول اللّه»[31]، فإعجاز القرآن يكمن في تأليفه لا في معناه، وهذه نقطة الالتقاء بين ابن حزم والمعتزلة. أمّا اعتباره القرآن والحديث النبوي وحياً فإنّه دليل تأثّره بموقف الشافعي.

والملاحظ أنّ ابن حزم يبني حجّيّة الكتاب على آية وحيدة هي ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] معتبراً أنّ الكتاب في هذه الآية هو القرآن. لكن هذا التّأويل مختلَف عليه بين المفسّرين[32]، وفضلاً عن ذلك فإنّه يؤدّي إلى التناقض بين ما يعنيه لفظ الآية من اشتمال القرآن على كلّ شيء، وغيابِ تفاصيل كثير من العلوم فيه[33]، لذلك اعتُبر تأويل ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ بأنّه القرآن في هذه الآية بعيداً وغير مناسب[34].

وممّا يلفت النظر في المدوّنة الأصوليّة أنّ إدماج الإعجاز في تعريف القرآن حاضر عند بعض العلماء، بيد أنّه غائب عند آخرين منهم، فهل من تفسير لهذا الأمر؟

---

(31) ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 93.

(32) ذكر الطبري في تفسيره لهذه الآية تأويلاً وحيداً لكلمة ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ هو أم الكتاب، راجع **تفسيره**، 5/ 186 ـ 187.
واقتصر الزمخشري على اعتبار المقصود بـ ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ اللوح المحفوظ دون ذكر القرآن. **الكشاف**، 2/ 17
واختار القرطبي والبيضاوي والشوكاني التأويلين السابقين بإعطاء الأولويّة في التّرتيب لمعنى اللوح المحفوظ. راجع القرطبي، **تفسيره**، 6/ 420. والبيضاوي، **أنوار التنزيل**، بيروت، (د.ت.) 2/ 187. والشوكاني، **فتح القدير**، 2/ 160. وقد شذ فخر الدين الرازي عن هذه المواقف ملتقياً مع موقف ابن حزم مرجحاً أنّ المراد من ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ في الآية القرآن، فهذا التّأويل في نظره أظهر من تأويل الكتاب المحفوظ في العرش. انظر **تفسيره**، المجلد 6، 11/ 177. وذكر الطبرسي تأويلاً ثالثاً للفظ ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ هو الأجل، أي ما تركنا شيئاً إلا وقد أوجبنا له أجلاً ثمّ يحشرون جميعاً. وينسب هذا التّأويل إلى العالم المعتزلي أبي مسلم الأصفهاني. انظر **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 7/ 57.

(33) الرازي، **تفسيره**، 11/ 177.

(34) يقول محمد الطاهر ابن عاشور: «وقيل الكتاب القرآن، وهذا بعيد، إذ لا مناسبة بالغرض على هذا التفسير». **تفسير التحرير والتنوير**، 7/ 217.

نلاحظ أنّ فريقاً من الأصوليّين اختار تعريف القرآن بكونه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه[35]. وهذا الموقف متأثر بلا شكّ بالتيّار الأشعري. يقول الباقلاني: «الذي ذهب إليه عامّة أصحابنا، وهو قول أبي الحسن الأشعري (ت 330 هـ) في كتبه أنّ أقلّ ما يعجَز عنه من القرآن السورةُ، قصيرةً كانت أو طويلةً أو ما كان بقدرها». قال: «فإذا كانت الآية بقدر حروف السّورة، وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز». قال: «ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقلّ من هذا القدر»[36].

ويظهر أنّ انبثاق هذا الرّأي وليد تأويل ظاهري للآية ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: 38]. يقول السيوطي: «وقال القاضي: يتعلّق الإعجاز بسورة، طويلةً كانت أو قصيرة، تشبّثاً بظاهر قوله ﴿بِسُورَةٍ﴾[37]».

وقد ترتّبت على هذا التأويل عدّة نتائج، منها اعتبار الآية التي يقلّ مقدارها عن مقدار أقصر سورة في القرآن غير معجزة، وكذلك اللفظ واللفظتان في القرآن لا إعجاز فيهما. وهذا ما جعل عدداً من الأصوليين لا يذكرون الإعجاز في تعريفهم للقرآن. يقول الغزالي: «فإن قيل هلاّ حددتموه بالعجز؟ قلنا: لا، لأنّ كونه معجزاً يدلّ على صدق الرسول لا على كونه كتاب اللّٰه لا محالة، إذ يتصوّر الإعجاز بما ليس بكتاب اللّٰه تعالى، ولأنّ بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب»[38].

ولعلّ هذا الاختيار مأتاه حرج المسألة، خاصّة أن ما يترتّب على القول بأنّ

---

(35) انظر هذا التعريف عند ابن الحاجب، **المنتهى**، ص 33، وعند الرهوني، **تحفة المسؤول**، 2/ 149 ـ 150، وفي «**حاشية البناني**» على **شرح جمع الجوامع للسبكي**، 1/ 159 ـ 163. ولدى ابن المرتضى، **منهاج الوصول**، 2/ 365.

(36) الباقلاني، **إعجاز القرآن**، فصل في قدر المعجز من القرآن، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ص 287.

(37) السيوطي، **الإتقان**، 4/ 17.

(38) الغزالي، **المستصفى**، ص 81. وانظر الموقف نفسه لدى الآمدي، **الإحكام**، 1/ 211 ـ 212. والبخاري، **كشف الأسرار**، 1/ 70، والشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 135 ـ 136.

الكلمة والكلمتين غير معجز أن كله غير معجز، وقد حاول الباقلاني ردّ هذا الاستنتاج بكلّ قوّة[39].

ويزداد حرج الاختيار التأويلي السابق ببروز التساؤل الآتي : هل يمكن أن يتساوى إعجاز السورة الطويلة مع إعجاز السورة القصيرة؟ وهو تساؤل نابع من إدارك العلماء أن إعجاز السور القصيرة لا يمكن تأكيده.

ولئن آثر الباقلاني عدم الخوض في هذه المسألة[40] فإنّ الرازي اعترف صراحة بأن الإتيان بمثل السور القصيرة أو بما يقرب منها ممكن، لذلك اجتهد في استنباط مخرج لهذا الإشكال يؤكّد وقوع الإعجاز بقصار السور سواءً كان ذلك ببلوغها في الفصاحة حدّ الإعجاز أو بالامتناع عن معارضتها[41]. لكن ألا يعدّ هذا الموقف إهداراً للواقع التاريخي الذي وقعت فيه عدّة معارضات للسور القصار خاصّة، من ذلك ما أورده الشريف المرتضى : «قال لي قائل وقد أسى : إذا كنتم معاشر المسملين تظنّون الآن من نفوسكم أن من أتاكم بمثل سورة من سور

(39) يقول الباقلاني: «فإن قيل: إذا قلتم إنّ الكلمة منه والكلمتين غير معجز، فلم لا يكون كلّه غير معجز؟ قيل: هذا باطل لأنّ الإنسان يقدر على شرب جرعة ماء ولا يقدر على شرب ماء البحار، ولأنّ العيي لا يقدر على مثل شعر امرئ القيس وهو يقدر على الكلمتين منه». **نكت الانتصار لنقل القرآن**، ص 247.

(40) يقول الباقلاني: «فإن ادّعى ملحد أو زعم زنديق أنّه لا يقع العجز عن الإتيان بمثل السور القصار أو الآيات بهذا المقدار، قلنا له: إن الإعجاز قد حصل بما بيناه، وعُرف بما وقفنا عليه من عجز العرب عنه. ثمّ فيه شيء آخر، وهو أن هذا سؤال لا يستقيم للملحد، لأنّه يزعم أنّه ليس في القرآن كله إعجاز، فكيف يجوز أن نناظره على تفصيله، وإذا ثبت لنا معه إعجازه في السور الطوال قامت الحجة عليه وثبتت المعجزة...». **إعجاز القرآن**، ص 289.

(41) يقول الرازي: «فإن قيل قولة ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]، ونحن نعلم بالضرورة أنّ الإتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن، فإن قلتم إنّ الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة، والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين، قلنا: فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا: إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حدّ الإعجاز، فقد حصل المقصود، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً». راجع تفسيره للآية 23 من سورة البقرة. **مفاتيح الغيب**، 2/ 108 ـ 109.

القرآن، صغيرةً كانت أو كبيرة، كانت الحجة له لا عليه، فها أنا أورد لكم مثل سورة ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ على وجهين: أحدهما «لقد أتيناك المفخر، فتهجّد به واشهر، واصبر فعدوّك الأصغر» والآخر «لقد أنذرناك المحشر، وشددنا أزرك بحذر، فاصبر على الطاعة تؤجر». فقلت له: الأوّل كلام أبدل بكلام في معناه، فقال: وما الذي تخرجه عن المعارضة، وإن كان كذلك، مع أنّ الثاني على غير هذه الصّفة، وقد صحّت فيه الفصاحة والنظم اللذان وقع التحدّي بهما. ثمّ ذكر قل يا أيّها الكافرون «وادّعى أنّها لبعيدة من الفصاحة»[42].

ولعلّ ما انجرّ عن مثل هذه المواقف اختيار بعض الأصوليين عدم إدراج عبارة «الإعجاز بسورة منه» ضمن تعريفهم للقرآن، من ذلك قول الطوفي: «فالقرآن هو الوحي النازل على محمد للبيان والإعجاز»[43] كما اشترط المعتزلة قدْراً كبيراً من القرآن للقول بالإعجاز. يقول الزركشي: «وذهب المعتزلة إلى أنّ كلّ سورة برأسها فهي معجزة. وقد حكي عنهم نحو قولنا، إلا أنّ منهم من لم يشترط كون الآية بقدْر السورة بل شرط الآيات الكثيرة»[44].

وقد آثر عدد قليل من الأصوليين والعلماء ألاّ يقرّ بجدية المسائل المحرجة التي طرحت على علماء أصول الفقه، ورأى أنّه لتوحيد صفّهم ينبغي تغيير محتوى تعريف القرآن، وهذا ما قام به الزركشي حين قال: «هو الكلام المنزل للإعجاز بآية منه. وقلنا بآية منه ولم نقل بسورة، كما ذكره الأصوليون، لأنّ أقصر السور ثلاث آيات، والتحدي قد وقع بأقلّ منها في قوله: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34]»[45].

ويبدو أنّ أصول هذا الموقف تعود إلى ابن الصباغ (477 هـ)، فقد نقل عنه

---

(42) **رسائل الشريف المرتضى**، المجموعة الأولى، المسألة الحادية والعشرون: تحدّي القرآن بقوله ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] ص 436. والكتاب منشور بالإنترنت على الموقع:

www.al - shia.com

(43) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 2/ 21.

(44) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 108. وهو منقول عن الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص 287. وانظر قول السيوطي: «اختُلف في قدر المعجز من القرآن فذهب بعض المعتزلة إلى أنّه متعلّق بجميع القرآن». **الإتقان**، 4/ 17.

(45) انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 422.

موقف متردّد في المسألة: «وأمّا الآية والآيتان فحكى في **الشامل**[46] وجهين، أحدهما المنع، لأنّ الإعجاز إنّما يقع بثلاث آيات وذلك قدْر سورة قصيرة، والثاني يجوز، لأنّ الآية تامّة من جنس ما فيه إعجاز فأشبه الثلاث»[47]. وقد عثرنا على حجّة أخرى لهذا الموقف تتمثل في اقتضاء الآية الإعجاز بجملة القراءات[48].

وجماع القول أنّ المسائل الخاصّة بالإعجاز لدى علماء أصول الفقه لم تكن كثيرة لكنّها تعكس تأثراً واضحاً بالمباحث الكلاميّة، لذلك انتقلت حيرة العلماء في تحديد وجوه الإعجاز وأسراره وفي ضبط المقدار المعجز من القرآن إلى الأصوليين، وتأثّرت كثير من مباحث أصول الفقه وقضاياه بمسألة الإعجاز، من ذلك منع نسخ السنّة للقرآن بسبب إعجازه[49]، ومنع وقوع المعرَّب في القرآن لنفس السبب[50].

ولم تكن معالجة مسائل الإعجاز بمنأى عن الواقع التاريخي، فهو الذي قدحها، ذلك أنّ بروز الطعن في القرآن في أزمنة وأمكنة مختلفة دفع المتكلّمين والأصوليين إلى مواجهته، ولم يقم بهذا العمل السنّيون وحدهم بل عاضدهم المعتزلة[51] وبعض الشيعة

(46) الزركشي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(47) هو كتاب **الشامل في الفقه**، أحد أهمّ كتب الشافعيّة في القرن الخامس.

(48) يقول حلولو: «وما ذكر الإمام في أسرار التنزيل في قوله: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: 34] أنّه يقتضي الإعجاز بآية فيه نظر. وقد قال مختصر الأسرار: الظاهر أنّ الآية إنّما اقتضت الإعجاز بجملة القراءات، كما في قوله تعالى ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ﴾ [الإسراء: 88]». **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع**، 2/ 27.

(49) يقول ابن العربي: «والسنّة تنسخ الكتاب عند جمهور العلماء، وأنكره أصحابنا وأصحاب الشافعي والأستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني، وعمدتهم أنّ القرآن معجز وكلام النبي غير معجز فكيف يردّ المعجز بما ليس بمعجز...». **المحصول في أصول الفقه**، ص 145، 146.

(50) يقول الطوفي: «هذه أدلّة المانعين لوقوع المعرّب في القرآن، وهي من وجوه أحدها أنّ القرآن نزل معجزاً تحدّى به العرب، أي تحدّاهم وبعثهم على معارضته تعجيزاً لهم، فلو كان مشتملاً على غير العربي المحض لكان قد تحدّاهم بمعارضة ما ليس من لسانهم، وهو ممتنع لأنّه تكليف ما لا يطاق». **شرح مختصر الروضة**، 2/ 35.

(51) انظر مثلاً: ردّ القاضي عبد الجبار على شُبَه الملحدة المتعلّقة بالطّعن في القرآن. **شرح الأصول الخمسة**، ص 599.

كذلك، فلئن نقل عن عدد من أعلامهم ما يفيد بتحريف القرآن فإنّ أعلاماً آخرين دافعوا عن إعجاز القرآن[52].

لكن بالرّغم من كلّ البراهين التي أتى بها المتكلّمون والأصوليّون لإثبات الإعجاز القرآني، أليس من المشروع أن نعتبرها رهينة سياق تاريخي معلوم جعلها تتّجه وجهة دفاعيّة في محيط تتلاطم فيه التيّارات والأديان والكتب المقدّسة التي يدّعي كل منها أنّه هو المعجز؟[53].

## 2 ـ تواتر نقل القرآن

سعى الأصوليّون في إطار حرصهم على إثبات حجّيّة القرآن وقطعيّته إلى التعويل على حجّة تواتر نقله في الواقع التّاريخي. وبرزت هذه الحجّة لأمرين أساسيّين: أوّلهما، توفير غطاء شرعي لنقل القرآن بعد غياب جيل الصحابة الذي أخذ القرآن عن الرسول بالسماع. يقول السمعاني: «وكتاب اللّه هو المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامره شكّ ولا شبهة. وهو المثبت بين الدفتين. فكلّ من عاين الرسول حصل له العلم بالسماع... ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفاً عن سلف»[54]. أمّا الأمر

(52) يقول الشيخ المفيد: «وقد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من كلمة، ولا من آية، ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين (ع) من تأويله، وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام اللّه تعالى الذي هو القرآن المعجز. وعندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التّأويل، وإليه أميل». **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، ص 55 ـ 56. ويقول الشريف المرتضى: «إن العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار... فإن العناية اشتدّت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في ما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوّة ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينيّة». **المسائل الطرابلسيات**، نقلاً عن **مجمع البيان** للطبرسي، 1/ 15.

(53) يقول الباقلاني: «فإن قيل إن المجوس تزعم أنّ كتاب زرادشت وكتاب ماني معجزان قيل الذي يتضمّنه كتاب ماني من طريق النيرنجات وضروب من الشعوذة، ليس يقع فيها إعجاز». **إعجاز القرآن**، ص 81.

(54) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 1/ 29.

الثاني، فهو يتمثّل في مواجهة المطاعن الشيعيّة وغيرها، التي تنصّ على أنّ القرآن قد دخله التحريف والتبديل[55].

ويعدّ التواتر لدى الأصوليين حجّة على قطعيّة الكتاب، لأنّه يقوم على نقل عدد كبير عن عدد كبير ممّا لا يسمح بالخطأ والتواطؤ على الكذب فيه. وعلى هذا الأساس وظّف الأصوليّون هذه الحجّة الأكيدة في نظرهم لتحقيق التماهي بين القرآن والمصحف، أي بين الوحي معطى غيبيّاً والمصحف وعاء مادياً تَشَكَّلَ تاريخيًا وبصنع بشري بأمر من عثمان. يقول ابن حزم : «وصحّ بنقل الكافّة الذي لا مجال للشكّ فيه أنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلّها»[56].

وهكذا قام الأصوليّون بإضفاء المشروعيّة على المصحف العثماني الذي فُرض بدعم السلطة السياسيّة وعن طريق القوّة، وتمكّن من الانتشار على حساب بقيّة المصاحف. وقد حفّزتهم هذه الخلفيّات التاريخيّة إلى اشتراط أن يكون النقل المتواتر تمّ بلا شبهة. يقول البزدوي : «أمّا الكتاب، فالقرآن المنزّل على رسول اللّه هو المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي نقلاً متواتراً بلا شبهة»[57].

وقد فسّر عبد العزيز البخاري النقل المتواتر في هذا التعريف بأنّه احتراز عمّا نقل بطريق الآحاد، مثل مصحف أُبيّ بن كعب، وفهم عبارة «بلا شبهة» بأنّها احتراز عمّا نقل بطريق الشهرة مثل مصحف ابن مسعود[58].

---

(55) يقول الآمدي: «قولهم في الشبهة السابعة إنّ القرآن قد دخله التحريف والتبديل ليس كذلك، بل هو محفوظ مضبوط كما بيناه من تواتر جميع آياته عن النبي». **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ص 230.

(56) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 92.

(57) البزدوي، **أصوله**، 1/ 67 ـ 70 وانظر في نفي التماهي بين القرآن والمصحف، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 49 وما بعدها.

(58) يقول البخاري: «وبقوله «نقلاً متواتراً» عمّا اختصّ بمثل مصحف أُبيّ وغيره ممّا نقل بطريق الآحاد، نحو قوله: **«فعدّة من أيّام أخر متتابعات»**، وبقوله «بلا شبهة» عمّا اختصّ بمثل مصحف ابن مسعود ممّا نقل بطريق الشهرة، وهذا على قول الجصّاص ظاهر، فإنّه جعل المشهور أحد قسمي المتواتر». **كشف الأسرار**، 1/ 69.

ويمكن أن نستخلص إذن أنّ إدخال شرط النقل المتواتر يرمي أساساً إلى تأصيل مشروعيّة المصحف العثماني والقراءات المقبولة عند أهل السنّة ودحض بقيّة المصاحف والقراءات غير المقبولة عندهم، لذلك وسموها بالشذوذ(59).

ولئن كان شرط التواتر في ماهية الكتاب يحيل على المستوى التاريخي، أي على علاقة الإنسان المسلم بنقل الكتاب، فإنّ فريقاً من الأصوليين فضّل الاستغناء عن هذا الشرط ليؤكّد على الجانب الغيبي في ماهية الكتاب، فهو في نظرهم ليس سوى القرآن المنزل على لسان جبريل. وهذا الفهم من شأنه التمييز بين مستوى أوّل هو القرآن المنزل ومستوى ثان هو المصحف وطريقة نقله(60)، إلا أنّ هذا الاتّجاه في الفهم لم يفرض نفسه تاريخيّاً لأنّ الغلبة كانت لتيّار الأصوليّين الذين يماهون بين الكتاب والمصحف العثماني المنقول إلينا على الأحرف السّبعة نقلاً متواتراً. يقول الغزالي: «وحدُّ الكتاب ما نقل إلينا بين دفّتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً»(61) وقد رفض الأصولي المالكي هذا الحدّ قائلاً: «وحَدَّه أبو حامد بأن قال: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة نقلاً متواتراً»، وليس ذلك بحد له، لا حدّاً ذاتياً ولا رسميّاً، لأنّه يلزم منه أن يكون قبل احتواء المصحف عليه لا يكون كتاباً، وقبل أن ينقل إلينا ليس بكتاب، وهذا باطل»(62).

وقد تفرّع عن شرط التواتر في ماهية الكتاب عدّة مسائل نظر فيها الأصوليون، منها القراءات المتواترة، فكيف كان موقفهم؟

---

(59) يقول الشوكاني: «وأمّا حدّ الكتاب اصطلاحاً فهو: الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً... وخرج بقوله «المنقول إلينا نقلاً متواتراً». **القراءات الشاذة، إرشاد الفحول**، ص 134.

(60) يقول ابن الحاجب: «القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، وقولهم «ما نقل بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً» غير سديد، فإنّ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن». **منتهى الوصول**، ص 33. وانظر مواقف مماثلة لهذا الموقف لدى ابن رشيق، **لباب المحصول**، 1/ 272، والآمدي، **الإحكام**، 1/ 211.

(61) الغزالي، **المستصفى**، ص 81.

(62) راجع ابن رشيق، **لباب المحصول**، 1/ 272 ـ 273.

### * القراءات المتواترة بين التنظير الأصولي والممارسة التاريخيّة

قرّر كثير من علماء أصول الفقه السنّيّين أنّ القراءات السّبع[63] متواترة. يقول الزركشي: «القراءات عن الأئمّة السبعة متواترة عند الأكثرين، منهم إمام الحرمين في **البرهان**». ويحتجّ الأصوليّون دعماً لهذا الموقف بعدّة حجج، منها الإجماع. يقول السروجي الحنفي (ت 710 هـ): «القراءات السبع متواترة عند الأئمّة الأربعة وجميع أهل السنّة»[64].

ويقول القرطبي: «وقد أجمع المسلمون في جميع الأمصار على الاعتماد على ما صحّ عن هؤلاء الأئمّة فيما رووه من القراءات»[65].

ويرى الأصوليّون أنّ هذه القراءات أبعاض القرآن وأجزاؤه. وقد ثبت القرآن كلّه بجميع أجزائه بطريق التواتر، لذا فإنّ كلّ جزء منه يكون ثابتاً بطريق التواتر، فمثلاً قراءة لفظ الصراط بالصاد بعض من القرآن، وقراءة السين بعض آخر منه، فكلتا القراءتين متواترة. يقول ابن الحاجب: «القراءات السبع متواترة لنا، لو لم تكن متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر، كـ «**مَلِك**» و «**مالك**» ونحوهما، وتخصيص أحدهما تَحَكُّم باطل، لاستوائهما»[66].

وما يعزّز حجّيّة القراءات السبع في نظر الأصوليّين أنّها متواترة عن النبي، أي إن قراءة الأئمّة السبعة تتّصل بالنبيّ. يقول السروجي «المشهور عن أحمد كراهة قراءة حمزة، لما فيها من الكسر والإدغام وزيادة المدّ. ونقل عنه كراهة قراءة الكسائي، لأنّها كقراءة حمزة في الإمالة والإدغام، وهذا خطأ، لأنّ الأمّة مجمعة ما عدا المعتزلة على أنّ كلّ واحدة من السبع ثبتت عن رسول اللّه بالتواتر، فكيف تكره؟»[67].

---

(63) تُنسب هذه القراءات إلى قرّاء من القرن الثاني للهجرة هم ابن عامر (ت 118 هـ) من دمشق، وابن كثير (ت 120 هـ) من مكة، وعاصم (ت 128 هـ) من الكوفة، وأبو عمرو بن العلاء (ت 154 هـ) من البصرة، وحمزة (ت 156 هـ) من الكوفة، ونافع (ت 169 هـ) من المدينة، والكسائي (ت 189 هـ) من الكوفة.

(64) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 466.

(65) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 1/ 46.

(66) ابن الحاجب، **منتهى الوصول**، ص 34.

(67) الزركشي، المصدر المذكور، 1/ 466. وانظر قول أبي عبد اللّه محمد بن شريح =

وإيغالاً في إضفاء المشروعيّة الدينيّة على القراءات السبع ذهب الفقهاء والأصوليّون إلى أنّ مصدرها إلٰهي، فهي منزّلة على الرسول. وهذا الأمر ينسحب كذلك على ثلاث قراءات أخرى متواترة إلى جانب السبعة، وهي قراءة أبي جعفر المخزومي (ت 130 هـ) من المدينة، وقراءة يعقوب الحضرمي (ت 205 هـ) من البصرة، وقراءة خلف (ت 229 هـ) من الكوفة[68].

والملاحظ أن التنظير الأصولي الخاص بتشريع القراءات السبع لم يبرز إلا بداية من القرن الخامس للهجرة، فمنذ ذلك التاريخ بدأت السلطة الاستثنائيّة لنظريّة القراءات السبع تتغلّب وكُرّست لها كتب خاصة[69] ومن المستغرب أنّنا لا نجد في **المدوّنة الأصوليّة** أيّة إشارة إلى الظروف التاريخيّة التي حفّت بميلاد هذه النظريّة، فكأنّ هذه القراءات توجد خارج التاريخ لأنّها في نظر الأصوليّين منزلة من السماء، لكن ماذا تقول المصادر في هذا الشأن؟

تقرّ المصادر التاريخيّة وغيرها أن المسؤول الأوّل عن إقرار القراءات السبع هو أبو بكر بن مجاهد (ت 324 هـ)، فقبله كانت القراءات كثيرة ولم يكن يوجد منهج يضبطها وينظمها. يقول في شأنه ابن الجزري (ت 833 هـ) : «ولا أعلم

---

= الرعيني (ت 476 هـ) في باب اتّصال قراءة الأئمة السبعة بالنبي: «أمّا نافع فقرأ على جماعة من التابعين، منهم أبو جعفر يزيد بن القعقاع، وقرأ هؤلاء على أبي هريرة وابن عبّاس، وقرأ أبو هريرة وابن عبّاس على أُبيّ بن كعب، وقرأ أُبيّ على النبي ﷺ». **الكافي في القراءات السبع**، ص 34.

(68) يقول عبد الوهاب السبكي الشافعي: «القراءات العشر: السبع التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة أبي يعقوب وقراءة خلف، متواترة معلومة من الدين بالضرورة، وكل حرف انفرد به واحد من العشرة متواتر معلوم من الدين بالضرورة، لأنه منزل على رسول اللّٰه». ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ص 51. وانظر هذا النص لدى السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 1/ 226. وانظر أنموذجاً من نماذج رواج هذه الفكرة في العصر الحديث موقع شبكة الأمة الإسلاميّة: www.al umma.net حيث نجد الفقرة التالية: «إن القراءات مبنيّة على التلقّي والرّواية لا على الرّأي والاجتهاد، وإن جميع الروايات التي وصلت إلينا بطريق صحيح متواتر أو مشهور منزّلة من عند اللّٰه وموحى بها إلى النبي».

(69) نذكر من هذه الكتب **التيسير** لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444 هـ)، وقد طُبع لأوّل مرّة في إستانبول سنة 1920 بتحقيق أوتوبرتزل من جمعيّة المستشرقين الألمان.

أحداً من شيوخ القراءات أكثر تلاميذ منه، ولا بلغنا ازدحام الطلبة على أحد كازدحامهم عليه، وقد حكى ابن الأخرم أنّه وصل إلى بغداد فرأى في حلقة ابن مجاهد نحواً من ثلاثمائة مصدّر»[70] وتبدّى من خلال هذا الخبر وغيره أنّ ابن مجاهد كان شيخ القرّاء في عاصمة الخلافة بغداد. ولا ريب أنّ المنزلة التي حظي بها تعود أساساً إلى كتابه **السبعة في القراءات**[71]، ففيه حصر للمرّة الأولى عدد القراءات الواجب اتّباعها في سبعة ينتمي أصحابها إلى القرن الثاني للهجرة. وأعلن أنّ القراءة اللازم الاقتداء بها هي قراءة المصحف العثماني المكتوب بلهجة قريش، ومنع استخدام قراءة ابن مسعود وغيرها من القراءات التي عدّها شاذة. وقد كرّس ابن مجاهد في كتابه المذكور الرّأي القائل بأنّ القراءات توقيفيّة لا يجوز فيها الاجتهاد، معارضاً بذلك من يقول بجواز الاجتهاد في القراءة، وأنّها تدور على اختيار الفصحاء، وهو المذهب الذي سيتبنّاه الزمخشري فيما بعد[72]. ولم يكن من اليسير لهذه الأفكار أن تلقى الرواج والرسوخ لولا دعم السلطة السياسيّة، فقد تبناها الوزيران ابن مقلة (ت 328 هـ)[73] وعلي بن عيسى (ت 334 هـ) وأصبحت رسميّة سنة 322هـ ممّا يعني أنّها أضحت إيديولوجيا معلنة للخلافة العباسيّة لذلك وقعت مقاضاة ابن شنبوذ (ت 328 هـ)[74]، لأنّه يعتمد قراءات شاذّة غير القراءات «القانونيّة» السبعة. وقد حاكمته لجنة من العلماء كان ضمنها ابن مجاهد وترأسها الوزير ابن مقلة وانتهت بقبول ابن شنبوذ التوبة والرجوع عن القراءات التي تبناها إلى القراءات التي أقرّها ابن مجاهد.

وهكذا يمكن أن نقرّ بأنّ الخلفيّات التاريخيّة لنظريّة القراءات السبع تتمثّل أولاً في مواجهة تعدد القراءات، فترك الأمر على عواهنه يؤدي في نظر ابن مجاهد إلى اختلاط المسائل ودخول السليم في السقيم، فلا بدّ إذن من التمييز بين من يصلح للإمامة ويتوفر لديه الإسناد الثبت، ومن يتلقّى القراءة من غير أهلها فيشوبها بالخطإ واللحن[75].

---

(70) ابن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القرّاء**، 1/ 99.
(71) ابن مجاهد، **السبعة في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف.
(72) محمد الحبش، **القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية**، ص 73.
(73) انظر فصل «ابن مقلة» بـ: د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) لـ د. سورديل، 3/ 910 ـ 911.
(74) انظر ما وقع له لدى ابن النديم، **الفهرست**، ص 47 ـ 48.
(75) راجع «**مقدّمة**» كتابه **السبعة في القراءات**، ص 45 ـ 46.

وفي مستوى ثان تبتغي نظريّة القراءات السبع مواجهة القراءات غير السنّيّة لتوحيد المرجعيّة السنّيّة ومقارعة الفكر المخالف وإن كان يندرج ضمن الدائرة الإسلاميّة. وهذا العمل لا يخلو من أبعاد سياسيّة لأنّ كلّ سلطة سياسيّة كانت لها إيديولوجيا تتبنّاها وتروّج لها وتعارض بها خصومها. يقول القسطلاني (ت 923 هـ) : «ثم لمّا كثر الاختلاف فيما يحتمله الرسم وقرأ أهل البدع والأهواء بما لا يحلّ لأحد تلاوته وفاقاً لبدعتهم، رأى المسلمون أن يجمعوا على قراءات أئمّة ثقات تجرّدوا للاعتناء بشأن القرآن»[76].

وعلاوة على ذلك تعدّ نظريّة القراءات السبع أحد الأسلحة النظريّة الفكريّة التي عوّلت عليها سلطة الخلافة العباسيّة في زمن ضعفها واضطرابها وتفكّكها، فالوزير ابن مقلة لم يكن ليتبنّى هذه النظريّة ويدافع عنها إلا لكي تكون ردّاً من ردود الفعل السنّيّة التي كانت ترتسم منذ نهاية خلافة المقتدر ضد الشيعة[77]. فقد كان الخطر الشيعي يزحف فكريّاً وسياسيّاً وستتمّ سيطرته على الخلافة بداية من سنة 337هـ، أي إثر سنوات قليلة من وفاة ابن مجاهد وابن مقلة.

وهكذا فإنّ تأصيل علماء أصول الفقه مشروعيّة القراءات السبع ووصفها بالمتواترة وبالمنزّلة من اللّه على الرسول لا ينفصل عن السياق التاريخي الذي نشأت فيه هذه النظريّة التي أرساها ابن مجاهد بتزكية السلطة السياسيّة. فهو عمل تبريري لأنموذج جلي من نماذج تعاضد السلطتين العلميّة والسياسيّة من أجل صياغة الواقع بشكل يخدم مصالح الكتلتين.

وقد تفطّن فريق من العلماء من داخل الفكر السنّي أو من خارجه إلى أنّ أفكار ابن مجاهد ليست سوى نتاج تاريخي ومحصلة اجتهاد بشري، لذلك فإنّ المسألة ليست من المسائل المجمع عليها كما يحاول بعض الأصوليّين الإيهام بذلك، وإنّما هي مسألة خلافيّة. يقول ابن خلدون: «فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة، وربّما زيد بعد ذلك قراءات أخر لحقت بالسبع، إلا أنّها عند أئمّة القراءة لا تقوى قوّتها في النقل، وهذه القراءات السبع معروفة في كتبها، وقد

---

(76) القسطلاني، **لطائف الإشارات لفنون القراءات**، 1/ 66.

(77) راجع فصل ابن مقلة، المرجع المذكور، ص 911.

خالف الناس في تواتر طرقها لأنّها عندهم كيفيّات للأداء، وهو غير منضبط، وليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن، وأباه الأكثر وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء، منها كالمدّ والتسهيل، لعدم الوقوف على كيفيّته بالسّمع، وهو الصحيح»[78].

وهذا الشاهد يُبرز اختلاف العلماء في الموقف من تواتر القراءات على مذاهب، فبعض السنّيين يخالفون مبدأ أساسيّاً في نظريّة ابن مجاهد معتبرين أن القراءات السبع متواترة عن القرّاء لا عن النبي، ويعدّ الطوفي أحد الأصوليين المعروفين بهذا الرأي يقول: «اعلم أنّي سلكت في هذه المسألة طريقة الأكثرين في نصرة أنّ القراءات متواترة، وعندي في ذلك نظر. والتحقيق أنّ القراءات متواترة عن الأئمّة السبعة، أمّا تواترها عن النبي إلى الأئمّة السبعة فهو محلّ نظر، فإنّ أسانيد الأئمّة السبعة بهذه القراءات السبع إلى النبي موجودة في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، لم تستكمل شروط التواتر.. وأبلغ من هذا أنّها في زمن النبي لم تتواتر بين الصحابة...»[79].

وهذا الموقف لا يحرج الطوفي لأنّه يميّز بين ماهية القرآن والقراءات، لذلك فهو يؤمن بالإجماع على تواتر القرآن لكن تواتر القراءات أمر آخر[80].

وذهب فريق آخر من الأصوليّين إلى أنّ القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء، وهو قول ابن الحاجب ومن تبعه من الأصوليين. يقول ابن الحاجب: «القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء، كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة

(78) ابن خلدون، **المقدّمة**، الفصل 5، «علوم القرآن من التفسير والقراءات»، ص 782 ـ 783.

(79) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 2/ 23 ـ 24. وانظر نفس موقف الطوفي لدى الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 1/ 319؛ وأبو شامة المقدسي، **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، ص 178.

(80) يقول الطوفي: «واعلم أنّ بعض من لا تحقيق عنده ينفر من القول بعدم تواتر القراءات، ظنّاً منه أنّ ذلك يستلزم عدم تواتر القرآن، وليس ذلك بلازم، لما ذكرناه أوّل المسألة من الفرق بين ماهية القرآن والقراءات والإجماع على تواتر القرآن». المصدر المذكور، 2/ 23 ـ 24.

ونحوها. . .»[81]. وقد اعتبر ابن خلدون أنّ هذا الموقف هو الصحيح بين المواقف المختلفة ضمن مسألة تواتر القراءات[82].

ولعلّه من الغريب أن نجد داخل كتلة علماء القراءات من لا يقول بالتواتر المطلق لكلّ القراءات، فأبو شامة المقدسي (ت 665 هـ) يلخّص رأيه في المسألة بقوله: «فالحاصل أنّا لسنا ممن يلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القرّاء، بل القراءات كلّها منقسمة إلى متواتر وغير متواتر»[83].

*** نقد القراءات السبع**

يكاد يغيب من **المدونة الأصوليّة السنّية** أي ذكر لنقد القراءات السبع التي أقرّها ابن مجاهد، ما عدا ما نقله الزركشي عن السروجي من مخالفة المعتزلة لأهل السنّة واعتبارهم القراءات من قبيل الآحاد لا المتواتر[84]، لكنّنا نجد في بعض المصادر الأصوليّة غير السنّية معطيات عن المسألة. يقول ابن المرتضى: «وقيل كلها آحادي، والقائل بذلك هو الزمخشري (ت 538 هـ) والإمام يحيى (ت 794هـ)[85] وغيرهما»[86].

وقد كان الشوكاني الزيدي، من أنصار هذا الاتجاه، يقول: «وقد ادّعي تواتر كلّ واحدة من القراءات السبع. . . وادّعي أيضاً تواتر القراءات العشر. . . وليس على ذلك أثارة من علم، فإنّ هذه القراءات كل واحدة منقولة نقلاً آحادياً كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القرّاء لقراءاتهم. وقد نقل جماعة من

(81) ابن الحاجب، **مختصر المنتهى**، 1/ 469.

(82) نذكّر بالجزء الأخير من قولته المذكورة آنفاً: «وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها، كالمدّ والتسهيل، لعدم الوقوف على كيفيّته بالسمع، وهو الصحيح». **المقدّمة**، ص 782 ـ 783.

(83) أبو شامة، **المرشد الوجيز**، ص 176 ـ 178. وانظر رد ابن الجزري على هذا الموقف في الباب السادس من كتابه **منجد المقرئين**، ص 63 ـ 64 وص 54 وما بعدها.

(84) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 466.

(85) هو يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم حفيد الحسين بن علي، أحد كبار أئمّة اليمن وكبار علماء الزيدية. انظر ترجمته لدى الشوكاني في: **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، 2/ 331 ـ 333.

(86) ابن المرتضى، **منهاج الوصول**، 2/ 367.

االقرّاء الإجماع على أنّ في هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد. ولم يقل أحد منهم بتواتر كلّ واحدة من السّبع فضلاً عن العشر، وإنّما هو قول قاله بعض أهل الأصول، وأهلُ الفنّ أخبرُ بفنّهم»[87].

ويعدّ الزّمخشري أهمّ مَنْ نَقَدَ القراءات في تفسيره **الكشاف**، لما كان له من صدى في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً بين مناصر ومناهض[88]. ومن نماذج موقفه نقدُه قراءة أبي عمرو أحد القراء السبعة لأنّه أدغم الراء في اللام في الآية: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 284] يقول: «ومُدْغِمُ الراء في اللام لاحِنٌ مخطئ خطأ فاحشاً، وراويه عن أبي عمرو مخطئ مرتين، لأنّه يلحن وينسب إلى أعلم الناس بالعربيّة ما يُؤْذِنُ بجهل عظيم، والسبب في نحو هذه الروايات قلّة ضبط الرواة، والسبب في قلّة الضبط قلّة الدراية، ولا يضبط نحو هذا إلا أهل النحو»[89].

ينقد الزمخشري في أنموذج آخر قراءة ابن عامر للآية ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: 137] قائلا: «**وأما قراءة ابن عامر «قتلُ أولادَهم شركائهم»** برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات، وهو الشعر، لكان سمجاً مردوداً كما سَمُجَ ورُدَّ «زج القلوص أبي مراده» فكيف به في الكلام المنثور، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟ والذي حمله على ذلك أنّه رأى في بعض المصاحف «**شركائهم**» مكتوباً بالياء. ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء ـ لأنّ الأولاد شركاؤهم في أموالهم ـ لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتباك»[90].

---

(87) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، الفصل 2: «في اختلاف القراءات»، ص 137. وانظر الرد على هذا الموقف لدى طاهر الجزائري، **التبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن**، ص 143.

(88) راجع عبد الرحيم مرزوق، الزمخشري ونقد القراءات القرآنيّة، **مجلة المنهاج**، (تصدر بإيران)، العدد 20، 2001. وهي منشورة بالموقع: www.islamicfeqh.org/al-menhaj

(89) الزمخشري، **الكشاف**، 1/ 407.

(90) المصدر نفسه، **الكشاف**، 2/ 53. وانظر تعليق ابن المنير على هذا الموقف: «لقد ركب المصنف في هذا الفصل متن عمياء وتاه في تيهاء، وأنا أبرأ إلى اللّه وأبرئ حَمَلَةَ كتابه وحَفَظَةَ كلامه ممّا رماهم به، فإنّه تخيّل أن القراء أئمّة الوجوه السبعة اختار كلّ منهم =

وقد كانت الجملة الموصولة الأخيرة من هذا الشاهد مرتكز غولدزيهر للقول إنّ نشأة قسم كبير من الاختلاف في القراءات يرجع إلى رسم المصحف لا الوحي[91]. والملاحظ أنّ ابن خالويه (ت 370 هـ) قبل الزمخشري قال في قراءة ابن عامر: «وإنّما حمل القارئ بهذا عليه أنّه وجده في مصاحف أهل الشام بالياء فاتّبع الخط»[92].

وعلى كل حال وبعيداً عن مهاترات الباحثين المدافعين عن الزمخشري المبرّرين لنقده أو المخاصمين المتحاملين عليه يمكن أن نقرّر أنّ عدد القراءات المتواترة التي نقدها الزمخشري في تفسيره بلغت خمسة وعشرين حرفاً، وهو يُبْرِز من خلال عمله هذا أنّ القراءات ليست وحياً وإنّما هي محل اجتهاد بشري، لذلك فإنّ مخالفتها للقواعد النحويّة هي التي دفعته إلى نقدها. ويبدو أنّ الخلاف المذهبي بين الزمخشري وخصومه الأشاعرة قد ألقى بظلاله على هذا النقد فالتبس الأمر على الدارسين[93].

ولئن لم تتطرق **المدوّنة الأصوليّة** إلى الموقف الشيعي من القراءات السبع، فإنّ ذلك يعود إلى عدم الوفاق بين الشيعة وأهل السنّة، فالشيعة الإمامية رفضوا حصر القراءات القرآنيّة المعترف بها في عدد محدد، لذلك جوّزوا القراءة بالقراءات السبع كما جوّزوا القراءة بغيرها من القراءات المتعارفة في عهد أئمّة أهل البيت، يقول الطوسي: «إنّ العُرف في مذهب أصحابنا والشائع من أخبارهم ورواياتهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد، غير أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القرّاء وأنّ الإنسان مخيّر، بأيّ قراءة شاء قرأ»[94] ويبدو أنّ مستند هذا الموقف ما روي عن أئمّة أهل البيت من ذلك: «اقرأوا كما يقرأ الناس» و«اقرأوا كما علمتم»[95]. ويمكن تلخيص الأفكار الأساسيّة الخاصّة بالقراءات لدى الشيعة

= حرفاً قرأ به اجتهادا لا نقلاً وسماعاً، فلذلك غلط ابن عامر في قراءته هذه...». «الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، على هامش **الكشاف**، 2/ 53.

(91) غولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، 1/ 8 ـ 9.

(92) ابن خالويه، **الحجّة في القراءات السبع**، ص 151.

(93) عبد الرحيم مرزوق، المرجع المذكور، ص 17 ـ 18.

(94) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 1/ 9.

(95) هاشم الموسوي، **القرآن في مدرسة أهل البيت**، ص 2 وهو منشور على الموقع www.14masom.com/

في: أن القرآن نزل بحرف أو قراءة واحدة على النبي، وأن القراءات المتعددة غير متواترة وطرقها آحاد، وأنّ الاختلاف في القراءة هو من اجتهاد القرّاء ومن قبل الرواة، وأنّ القراءات السبع ليست حجّة في الاستنباط فلا يستدلّ بها على الحكم الشرعي[96].

وهكذا فإنّ الإجماع على تواتر القراءات السبع بين المسلمين غير حاصل، فحتى السنّيون نقدوا عمل ابن مجاهد، ووسعوا من دائرة القراءات المقبولة لتكون تارة عشراً بل أكثر من ذلك، ووصلت إلى أربع عشرة. وتعدّ هذه المحاولات السنّيّة حنيناً إلى فترة ما قبل تقنين ابن مجاهد للقراءات حين كان التعدّد مسموحاً به وحين لم تكن قراءات ابن مسعود وأُبيّ بن كعب وغيرهما معتبرة من القراءات الشاذة والممنوعة. لكن ما تغلّب في الواقع التاريخي هو نظريّة القراءات السّبع أو العشر بفعل تعاضد السلطتين العلميّة والسياسيّة على تكريسها بكلّ الطرق الممكنة وبالفكر أو بالقوّة، حتى أضحت عقيدة راسخة في الضمير السنّي[97] متعالية على التاريخ الذي نشأت فيه.

### ب ـ الطعن في حجّيّة القرآن عبر التاريخ

تحاول المصادر السنّيّة أن ترسّخ بداهة حجّيّة القرآن باستخدام طرق متنوّعة، منها نفي وقوع أيّ معارضة للقرآن في الواقع التاريخي[98]. وهذا الموقف الإيماني يتجاوز حقائق التاريخ، فقد برزت محاولات عدّة للطعن في القرآن، فرديّة وجماعيّة، ووظف الطاعنون في القرآن مقولات أقرّها الأصوليّون أنفسهم، مثل الناسخ والمنسوخ.

---

(96) المرجع نفسه، ص 1 ـ 2.

(97) يقول ابن المنير: «فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة، أنها متواترة جملة وتفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد (ص)، فإذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشري ولا بقول أمثاله...». المصدر المذكور، 2/ 53.

(98) يقول الجويني: «وبمثل هذه الطريقة نردّ على قول من يقول من أهل الزّيغ إن القرآن عورض فيما سبق من الأعصار، ولم تنقل معارضته نقل صحّة، فنقول: لو كان كذلك مع توفر دواعي الكفرة في التسبب إلى هدم الدين... لنقل ذلك في مستقر العادة... وبمثل هذه الطريقة تقرّر عندنا أنّ القرآن لم يعارض». **التلخيص في أصول الفقه**، ص 376.

**1 ـ المواقف الفرديّة**

سجل لنا الدارمي (ت 255 هـ) الخبر التالي : حدّثنا خلف بن خليفة الأشجعي قال : أتى خالد بن عبد اللّه القسري (ت 126 هـ) برجل قد عارض القرآن فقال : قال اللّه في كتابه: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾، وقلت أنا ما هو أحسن منه: إنا أعطيناك الجماهر، فصلّ لربّك وجاهر ولا تطع كل سافه وكافر. فضرب خالد عنقه وصلبه. فمرّ به خلف بن خليفة وهو مصلوب فضرب بيده على خشبته فقال: إنا أعطيناك العمود، فصلّ لربّك على عود، فأنا ضامن لك أن لا تعود»[99].

وما يلاحظ في هذا الخبر تغييب هويّة صاحب المعارضة تهميشاً له، وفي المقابل تكشف هويّة من قام بعقابه ومن أنجز ردّاً ساخراً على هذه المعارضة. وهذا دليل انحياز المؤلف الذي أورد الخبر، وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه المعارضة تعلّقت بأقصر سورة في القرآن وهي سورة الكوثر، لذلك فلا يمكن اعتبارها معارضة ذات قيمة.

ولئن حاول بعض السنّيين تبرئة ابن المقفّع (ت 142 هـ) من تهمة معارضة القرآن[100] فإنّ المعطيات الحديثة تؤكّد أنّ له كتاباً ضدّ القرآن موسوماً بـ **النزاع بين الإسلام والمانوية** ردّ عليه الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم (ت 246 هـ)[101]. وقد

(99) الدارمي، **الرد على الجهمية**، ص 57.

(100) يقول الباقلاني: «وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن، وإنما فزعوا إلى «**الدرّة اليتيمة**». وهما كتابان أحدهما يتضمّن حِكَماً منقولة توجد عند حكماء كلّ أمّة مذكورة بالفضل، فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى، والآخر في شيء من الديانات، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمّل. وكتابه الذي بيّناه في الحكم منسوج من كتاب بزرجمهر في الحكمة، فأيُّ صُنع له في ذلك؟ وأيّ فضيلة حازها فيما جاء به؟ وبعدُ فليس يوجد له كتاب يدعي مدع أنّه عارض فيه القرآن، بل يزعمون أنّه اشتغل بذلك مدّة ثم مزّق ما جمع، واستحيا لنفسه من إظهاره». **إعجاز القرآن**، ص 35. وانظر موقفاً مماثلاً في العصر الحديث عند عاطف شكري أبو عوض، **الزندقة والزنادقة**، ص 186.

(101) ظهر هذا الرد في روما سنة 1927 بتحقيق غويدي Guidi وتقديمه وتحت عنوان: **النزاع بين الإسلام والمانوية**، كتاب لابن المقفّع ضدّ القرآن ردّ عليه القاسم بن إبراهيم. (بالإيطاليّة). =

اعتبر غويدي في مقدّمته لهذا الرد أن كتاب ابن المقفع هو كتاب حقيقي ضد القرآن، وأنّه ليس ردّاً عليه فحسب وإنّما تقليد له ومعارضة، تتجلّى مثلاً في الابتداء بحمد النور تقليداً للبسملة. إلا أنّ بعض الدارسين لا يرى في كتاب ابن المقفع أيّ أثر يدلّ على أنّه تقليد للقرآن من نفس ذلك النوع الذي ابتدأ به مسيلمة وغيره، خاصّة أنّه يخلو من السّجع، العصب الأساسي في كلّ معارضات القرآن. وهكذا استنتج هذا الباحث أنّ ابن المقفّع لا يعارض القرآن من حيث أسلوبه وصورته بل من حيث مادته بطريقة فلسفيّة جدليّة وببراهين عقليّة أثارت الإمام الزيدي فحملته على الرد عليها[102].

ويستوقفنا في تاريخ نقد القرآن ومعارضته عَلَمٌ أساسي هو ابن الراوندي (ت أواسط القرن 3هـ أو في أواخره)[103] فقد طعن في القرآن في كتابه **الدّامغ**. وتوجد منه شذرات في كتابين، أوّلهما كتاب القاضي عبد الجبّار **إعجاز القرآن**، وهو أحد أجزاء موسوعته **المغني**، وهي مقتطفات نقلها من كتاب ضائع لأبي علي الجبّائي ردّ فيه على كتاب **الدّامغ**. يقول القاضي عبد الجبار: «ونحن نورد اليسير ممّا أورده ابن الراوندي في كتابه **الدّامغ**[104] وادّعى به المناقضة، ليعرف به سخفه.. ونحيل في الباقي على ما نقض به شيخنا أبو علي كلامه»[105].

ويلاحظ الناظر في الأمثلة التي أوردها القاضي عبد الجبّار أنّ نقد ابن الراوندي يتأسّس على التناقض الداخلي المعنوي والمنطقي في النصّ القرآني سواءً

= M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il Manicheisme. Un libro di Ibn al-Muqaa'contro il corano confutato du al-Qasim b. Ibrahim*, (Roma, 1927).

(102) راجع فرنشسكو جبريلي، «زندقة ابن المقفع»، وهو فصل من بحث بعنوان «مؤلفات ابن المقفع»، نشر في **مجلة الدراسات الشرقيّة**، الجزء 13، السنة 1932 (ص 197 ـ 247) (بالإيطاليّة). وقد ترجم الفصل عبد الرحمان بدوي في كتابه من **تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص 60.

(103) انظر فصل «ابن الراوندي» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) لـ ب. كراوس وج. فايدا، 3/ 929 ـ 930.

(104) انظر القاضي عبد الجبار، «إعجاز القرآن» ضمن كتاب **المغني**، 16/ 389 ـ 394.

(105) المصدر نفسه، ص 390.

كان ذلك داخل الآية الواحدة[106] أو بين آية وآية أخرى أو مجموعة من الآيات[107].

أمّا الكتاب الثاني الذي ضمّ بعض المقتطفات من كتاب **الدّامغ** فهو **المنتظم في التاريخ** لابن الجوزي (ت 597 هـ) نراه يقول: «وقد ذكر في كتاب **الدّامغ** من الكفر أشياء تقشعر منها الجلود غير أنّي آثرت أن أذكر منها طرفاً ليعرف مكان هذا الملحد من الكفر، فمن ذلك أنّه قال عن الخالق (ت) من ليس عنده الدواء للداء إلا القتل فعل العدو الحنق الغضوب فما حاجته في كتاب ورسول؟... وقال في قوله ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 76]: أيُّ ضَعْفٍ له وقد أخرج آدم وأزلّ خلقاً... قال: ولمّا وصف الجنّة قال ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ [محمد: 15]، وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجياع، وذكر العسل ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يفرش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق الغليظ[108]. قال: ومن تخايل أنّه في الجنّة يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط»[109].

ومن مؤلفات ابن الراوندي كتاب **الزمرّد**[110] يقول عنه الخيّاط: «ومنها كتاب

(106) يقول القاضي مشيراً إلى ابن الراوندي: «ومتى قال القائل في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] إنّه يتناقض، لأنّ دخول الكاف على مِثْل يقتضي إثبات المِثْل، والنفي يقتضي ضدّ ذلك، لأنّه لا يجوز أن لا يكون كمثله مِثْلٌ، وهو مِثْلٌ لمثله، لو كان مثل...». المصدر نفسه، ص 389.

(107) يروي القاضي عن ابن الراوندي: «ادّعى أن قوله (ت): ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [الجاثية: 17] مناقض لقوله سبحانه ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: 25] وقوله ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: 8]. ومنها قوله: إن قوله تعالى ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِىٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [الشورى: 44] ينقض قوله سبحانه ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ [النحل: 63] وادّعى أن إحدى الآيتين تقتضي أن لا وليّ للكفار، والثانية تقتضي أن لهم وليّاً، وأولياؤهم الشيطان، لأنّ المراد به الجنس لا العين...». المصدر نفسه، ص 390 ـ 391.

(108) هذه إشارة إلى الآية: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: 31].

(109) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، 6/ 102 ـ 105. وقد نشر المستشرق هـ. ريتر هذه المقتطفات وترجمها في مجلة *Der Islam* 1930, XIX.

(110) انظر بحثاً قيّماً عن هذا الكتاب بعنوان: *The blinding emerald: Ibn al-Rawandi's Kitab al Zumurrud. http://ismaili.net/-heritage/mirrors/7ismaili/ismaili.html.*

يعرف بكتاب **الزمرّد** ذكر فيه آيات الأنبياء (ع) كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فطعن فيها وزعم أنّها مخاريق، وأنّ الذين جاءوا بها سحرة، وأن القرآن من كلام غير حكيم، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل، وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمّة محمّد ﷺ»[111].

وهكذا انصبّ كتاب **الزمرّد** على إنكار النبوّات ونبوّة محمد تحديداً وعلى إبراز تهاوي نظريّة إعجاز القرآن. وقد وصلتنا بعض أجزاء هذا الكتاب من خلال كتاب **المجالس المؤيّدية**[112] للمؤيّد في الدين هبة اللّه بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي (ت 470 هـ)، وقد كان داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر باللّه الفاطمي (ت 487 هـ). ومن ذلك ما نقله عن ابن الراوندي: «وأمّا قوله في القرآن إنّه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلّها، وتكون عدّة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدّة، إلى حيث قال: «وهَبْ أنَّ باعَ فصاحتِه طالت على العرب فما حكمُه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجّتهم عليه؟[113] وهكذا يرى ابن الراوندي أنّه حتى إنْ سلّمنا بأنّ معرفة النبي للغة العربيّة تفوق معرفة جميع العرب فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجّةً على من ليسوا بعرب؟ ولا شكّ أنّ هذا النقد اللاذع قد أدّى إلى مراجعة نظريّة الإعجاز القرآني لاستخراج أوجه أخرى للإعجاز غير الفصاحة والبيان.

وبعد أن نقد ابن الراوندي القرآن نقداً عاماً خصّ بالنّقد آيتين هما آية المباهلة[114] والآية ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 94] وكلاهما من أدلّة

---

(111) الخيّاط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، ص 32 ـ 33.

(112) تبلغ هذه المجالس ثمانمائة مجلس ضمّتها ثمانية مجلّدات ألقاها صاحبها في دار العلم بالقاهرة وهي تعالج مسائل العقيدة الإسماعيليّة ومسائل سياسيّة ودينيّة متنوّعة. انظر مقالة حسين الهمداني: «The History of the Ismaili dawat and its literature during the last phase of the Fatimid Empire», JRAS, 1932, pp. 126-136.

(113) هبة اللّه الشيرازي، **المجالس المؤيدية**، ص 246.

(114) هي ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [آل عمران: 61].

الإعجاز وصحّة النبوّة لدى السنّيين[115] والجدير بالذكر أنّ دراسة ابن الراوندي وكتابه **الزمرّد** ينبغي أن تثير دور شخصيّة أبي عيسى الوراق (ت 247 هـ)[116]، فقد كان أستاذاً لابن الراوندي. ويُروى خبر يفيد أنّهما كانا يتراميان بكتاب **الزمرّد** ويدّعي كلّ واحد منهما على الآخر أنّه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطّعن في القرآن[117].

وقد كان لمواقف ابن الراوندي أثر عميق في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، ممّا استدعى ردوداً كثيرة عليه لدى المتكلّمين خاصّة، مثل الخيّاط وأبي سهل النوبختي وأبي هاشم الجبّائي والأشعري والماتريدي والكعبي وغيرهم، وفضلاً عن ذلك استشعر الفكر اليهودي الخطورة الخاصّة لأفكاره[118].

وقد سلك مسلك ابن الراوندي في الطعن في النبوّة والقرآن، الطبيب والفيلسوف أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت 313 هـ)[119]. وتركّز نقده للقرآن والحديث والكتب المقدّسة على ما فيها من تجسيم وتشبيه[120]. كما نقد القرآن

---

(115) راجع بالنسبة إلى الآية الأولى **تفسير الرازي**، 8/ 70 ـ 73، وفيما يتّصل بالآية الثانية انظر: المصدر نفسه، 3/ 174 حيث يقول: «قوله سادساً ما الدليل على أنه ما وجد التمني؟ قلنا من وجوه أحدها أنّه لو حصل ذلك لنقل نقلاً متواتراً لأنّه أمر عظيم، فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحّة نبوّة محمد وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوّته...».

(116) انظر مقالاً عنه بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسيّة)، لـ س.م. ستيرن (Stern) 3/133-134.

(117) عبد الرحمان بدوي، المرجع المذكور، ص 212.

(118) راجع فصل «ابن الراوندي» بـ **د.م.إ.**، ص 930.

(119) عبّر الرازي عن الجانب الإلحادي في فلسفته في كتابه في **العلم الإلٰهي**، ثمّ في كتاب **مخاريق الأنبياء** وقد سنحت لنا فرصة الاطلاع على بعض أفكاره من خلال **المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي**، وهي مقتبسة من كتاب **أعلام النبوّة** لأبي حاتم الرازي. راجع هذه المناظرات في كتاب أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة**، ص 291 ـ 316.

(120) نسب الرازي رواة الحديث إلى الجهل وذكرهم بالتشنيع، لروايتهم الأخبار التي ادّعى عليها التناقض فضلاً عن دلالتها على التشبيه، مثل ما روي عن النبي أنّه قال: «رأيت ربي في أحسن صورة ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثندوتي». ونقد ما في القرآن من الآيات التي يدلّ ظاهر ألفاظها على التشبيه، مثل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 4] و ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾...» [الحاقة: 17]. عبد الرحمان بدوي، المرجع المذكور، ص 248.

على أساس ما ورد فيه مخالفاً لما في المسيحيّة فقال: «إنّ القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (ع)، لأنّ اليهود والنصارى يقولون إنّ المسيح قُتل وصُلب والقرآن ينطق بأنّه لم يُقتل ولم يُصلب وأنّ اللّه رفعه إليه»[121]. ويبتغي الرازي من هذا الوصولَ إلى أن التعارض بين الكتب السماويّة ذات المصدر الإلٰهي الموحّد يعبّر عن كذبها جميعاً.

ويوجّه هذا الفيلسوف هجومه على إعجاز القرآن فيقول: «قد واللّه تعجّبنا من قولكم إنّ القرآن معجز وهو مملوء بالتناقض، وهو أساطير الأوّلين وهي خرافات»[122]. ويُعدّ هذا الرّأي نقداً لإعجاز القرآن المعنوي لكنّه ينقد جانب النظم كذلك قائلاً: «فإذا رأيتم بمثله من الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثل من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أَطْلَقُ منه ألفاظاً وأشدُّ اختصاراً في المعاني وأبلغُ أداء وعبارة وأشكلُ سجعاً»[123].

ويمكن أن نلخص نقد الرازي للقرآن في العناصر التالية: أولاً، أنّ القرآن مملوء بأساطير الأوّلين، وثانياً، إن فيه تناقضاً بين بعض أجزائه وبعض، وثالثاً، إنّه لا توجد فيه فائدة ونفع للناس في دنياهم[124].

ولم تنقطع محاولات الطّعن في القرآن بعد ابن الراوندي وأبي بكر الرازي، ففي النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة صُلب بقرطبة أبو الخير الشيعي في عهد الحكم المستنصر باللّه (ت 366 هـ) ثاني الخلفاء الأمويين بالأندلس، فقد شهد عليه صاحب الشرطة أحد القضاة بأنّه يسبّ أصحاب النبي أبا بكر وعمر وغيرهما، وشهد عليه سهل بن سعيد اللخمي أنّه سمعه يقول: «أمّا القرآن النصف الأوّل فلا بأس به، وأمّا الثاني فخرافات، لو شئت لقلت قرآناً خيراً منه، إذ قال ﴿وَٱلْعَدِيَٰتِ

(121) راجع بدوي، ص 250.

(122) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(123) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(124) يقول الرازي: «وأيم اللّه لو وجب أن يكون كتابٌ حجّةً لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدّي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ونحو كتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان أولى بالحجّة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً ولا يكشف مستوراً». (أي القرآن). بدوي، المرجع نفسه، ص 253.

ضَبۡحٗا﴾ [العاديات: 1]، هلاّ قال والسابحات سبحا»[125].

وفي القرن الخامس للهجرة اتُّهم أبو العلاء المعري (ت 449 هـ)[126] بتقليد القرآن ومحاولة تجاوز إعجاز القرآن في كتابه **الفصول والغايات**[127]، حيث استخدم بعض الأساليب المذكّرة بالقرآن، كالسجع الموقع والقسم. وهذا ما دفع بعض المؤرّخين المتأخّرين مثل الذهبي وحاجي خليفة إلى تحويل عنوان الكتاب ليصبح **الفصول والغايات في محاذاة أو معارضات السور والآيات**[128].

وما يجمع أصحاب هذه المواقف أنّهم من خارج الدّائرة الدينيّة السنّيّة وأنّ مؤثّرات فكريّة غير عربيّة أثّرت فيهم، فابن الراوندي تأثر بالبراهمة[129] أمّا الرازي فإنّه تأثر بالفلسفة اليونانيّة. وكلّ هؤلاء دفعهم انتصارهم للعقل والمنطق إلى ردّ ما بدا لهم تناقضاً في القرآن أو قصصاً لا يصدّقها العقل.

## 2 ـ مواقف بعض الفرق الإسلاميّة

### * مواقف بعض فرق الخوارج

يخبرنا بعض كتّاب الفرق والمذاهب الإسلاميّة أنّ إحدى فرق الخوارج ـ وهي إمّا الشعيبيّة أو الميمونيّة ـ أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن[130].

---

(125) انظر فرحات الدشراوي: «مسألة الزنديق أبي الخير لعنه اللّه وصفة الشهادات عليه»، وهو نص من كتاب **الإعلام بنوازل الأحكام وفقر من سير القضاة والحكّام** لابن سهل. وقد نشر في **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 1، 1964، ص 61 ـ 78. وانظر دراسة الدشراوي لهذا النص بالفرنسيّة في **مجلة الأندلس** الإسبانيّة الصادرة سنة 1958.

(126) انظر فصلاً عنه بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسيّة) لـ ب. سمور 5/ 932–939 (Smoor).

(127) اكتشفت نسخة غير كاملة لهذا الكتاب فيها بعض الأجزاء الأولى سنة 1918 ـ 1919 وقد أصدرها في طبعة نقديّة محمود حسن زناتي.

(128) انظر دراسة موسّعة عن هذا الكتاب ومواقف المؤرّخين منه لدى:

A. Fischer, *«Der Koran» des Abu 'l Ala al-Ma'arri, dans verhandlungen der Ìchsischen* Ak. Der Wiss, phil-hist.Klasse, XCIV/2, (Leipzig, 1942).

(129) البراهمة فرقة هنديّة أنكرت النبوّة والملائكة، انظر عنهم: ابن حزم، الفصل 1/ 86 ـ 90 وفصل «براهمة» بـ د.م.إ. لـ فضل الرحمان، ط2 (بالفرنسيّة)، 2/ 1062 ـ 1063.

(130) يقول الأشعري: «والفرقة الخامسة من العجاردة الشعيبية أصحاب شعيب، وحكي لنا =

ولئن اكتفى الأشعري بإيراد المعلومة باحتراز ينبئ عنه قوله : «وحكي لنا عنهم ما لم نتحقّقه»، فإنّ عبد القاهر البغدادي ينكر المعلومة معلّقاً عليها بأنّ منكر بعض القرآن كمنكر كلّه. ويروي ابن حزم أنّ رئيس إحدى فرق الإباضيّة ادّعى أنّ دين الإسلام سيحلّ محلّه دين نبي من العجم يأتي بدين الصابئين وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة(131). وهذا قول من لا يرضى بالقرآن الموجود ولا يؤمن بأزليّته وشموله لكلّ الناس وكلّ الأزمان.

*** مواقف بعض الشيعة**

يمكن أن ننظر في مواقف الشيعة من القرآن من خلال المصادر غير الشيعيّة من جهة والمصادر الشيعية من جهة أخرى. ففي المستوى الأوّل يعتبر أبو الحسن الأشعري أنّ المسألة خلافيّة بين فرق الشيعة، فهناك من يرى أنّ القرآن ناقص في حين يرى آخرون أنّه سليم من النقص والزيادة(132).

وقد تصدّى الفكر السنّي والاعتزالي لمواجهة هذا الفريق الشيعي الذي يشكّك في سلامة النصّ القرآني من الزيادة والنقص، وتجلّى ذلك على صعيدين، صعيد نظري وآخر عملي. فعلى الصعيد الأوّل، خصّص الباقلاني باباً للردّ على

---

= عنهم ما لم نتحقّقه أنّهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن»، **مقالات الإسلاميّين**، ص 96.

ويقول البغدادي: «وحكى الكرابيسي عن الميمونية من الخوارج أنّهم أنكروا أن تكون سورة يوسف من القرآن، ومنكر بعض القرآن كمنكر كلّه». **الفرق بين الفرق**، ص 265.

(131) يقول ابن حزم: «ذكر بعض مَنْ جَمَعَ مقالات المنتمين إلى الإسلام أنّ فرقة من الإباضيّة رئيسهم رجل يدعى زيد بن أنيسة، وهو غير المحدّث، كان يقول إنّ في هذه الأمّة شاهدين عليها وهو أحدهما والآخر لا يدري من هو، وإنّ دين الإسلام سينسخ بنبي من العجم يأتي بدين الصابئين وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة». الفصل 3/ 126.

(132) يقول الأشعري: «واختلفت الروافض في القرآن هل زيد فيه أو نُقص منه، وهم ثلاث فرق، فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ القرآن قد نقص منه، وأمّا الزّيادة فذلك غير جائز أن يكون قد كان، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غُيّر منه شيء عمّا كان عليه، فأمّا ذهاب كثير منه فقد ذهب كثير منه، والإمام يحيط علماً به... والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة يزعمون أنّ القرآن ما نقص منه ولا زيد فيه، وأنّه على ما أنزل اللّه تعالى على نبيّه (ع) لم يُغيّر ولم يُبدّل ولا زال عمّا كان عليه». **مقالات الإسلاميّين**، ص 47.

الموقف الشيعي وسمه بـ «الكلام على من زعم من الرافضة أنّ القرآن نقص منه ولم يزد فيه»[133] واتّهم ابن حزم غلاة الروافض والإماميّة كلّها بتبنّي هذا الموقف معتبراً أنّهم من المشركين[134].

وأقرّ القاضي عبد الجبّار بمخالفة الإماميّة للفرق الأخرى في مسألة حجّيّة القرآن، معتبراً أنّ الملحدة هم مصدر الموقف الشيعي. يقول: «في القرآن أنواع من الخلاف، منها خلاف جماعة من الإماميّة الروافض الذين جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان، وقالوا إنّه كان على عهد رسول اللّه أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، حتى قالوا إنّ سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وإنّه قد زيد فيه ونقص وغُيِّر وحُرِّف، وما أُتوا في ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون»[135] ولم يواجه الفكر السنّي تهمة تبدّل النصّ القرآني فحسب بل عمل أيضاً على تفنيد حجج شيعيّة أخرى تنتقد ترتيب الآيات في المصحف[136].

أمّا على الصّعيد العملي فإنّ الخلاف الشيعي السنّي حول المصحف برز تاريخيّاً من خلال إخراج الشيعة سنة 398هـ ببغداد مصحفاً مخالفاً لبقيّة المصاحف قالوا إنّه مصحف ابن مسعود، فثار عليهم أهل السنّة وأحرقوا المصحف[137].

---

(133) راجع، الباقلاني، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، ص 241.

(134) يقول ابن حزم: «ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنّه هو المتلو عندنا نفسه، وإنّما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض، وهم كفار بذلك مشركون عند جميع أهل الإسلام». **الإحكام في أصول الأحكام**، الباب العاشر: «في الأخذ بموجب القرآن»، 1/ 92. ويقول كذلك: «ومن قول الإماميّة كلّها قديماً وحديثاً إنّ القرآن مبدّل، زِيدَ فيه ما ليس منه، ونقص منه كثير، وبدّل منه كثير، حاشا علي بن الحسن، وكان إماميّاً فيهم يتظاهر بالاعتزال ومع ذلك كان ينكر هذا القول ويكفّر من قاله، وكذلك صاحباه أبو يعلى ميلاد الطوسي وأبو القاسم الرازي. قال أبو محمد: القول بأن بين اللوحين تبديل كفر صريح وتكذيب لرسول اللّه». **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 3/ 115.

(135) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 601.

(136) يقول فخر الدين الرازي في تفسيره الآية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ [القيامة: 16]: «زعم قوم من قدماء الروافض أنّ هذا القرآن قد غيّر وبدّل وزيد فيه ونقص عنه، واحتجوا عليه بأنّه لا مناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها، ولو كان هذا الترتيب من اللّه تعالى لما كان الأمر كذلك، واعلم أنّ في بيان المناسبة وجوهاً أوّلها...». 30/ 396.

(137) راجع السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 3/ 26.

وعندما نولّي وجهنا شطر المصادر الشيعيّة نعثر على مستندات تدعم المواقف السابقة وتؤكد وقوع التحريف في القرآن. من ذلك ما يقوله المفسّر القمي (ت 307 هـ) وهو من أجلّ رواة الإماميّة: «وأمّا ما هو خلاف ما أنزل اللّه فهو قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110] فقال أبو عبد اللّه (ع) لقارئ هذه الآية: «خير أمّة» يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهما السلام؟ فقيل له: وكيف نزلت يا ابن رسول اللّه؟ فقال: «إنّما نزلت: «كنتم خير أئمّة أخرجت للنّاس»، ألا ترى مدح اللّه لهم في آخر الآية: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110] ومثله آية قرئت على أبي عبد اللّه (ع) ﴿الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما﴾ [الفرقان: 74] فقال أبو عبد اللّه: لقد سألوا اللّه عظيماً أن يجعلهم للمتّقين إماماً. فقيل له: يا ابن رسول اللّه كيف نزلت؟ فقال: إنّما نزلت ﴿الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين﴾ [الفرقان: 74] «واجعل لنا من المتّقين إماما»...

وأمّا ما هو محرّف منه فهو قوله: ﴿لكن اللّه يشهد بما أنزل إليك في علي أنزله بعلمه والملائكة يشهدون﴾ [النساء: 167][138]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67] «في علي» ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[المائدة: 67][139]، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا﴾ [النساء: 168] «آل محمد حقّهم» ﴿لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [النساء: 168][140]، وقوله ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الشعراء: 227] «آل محمد حقّهم» ﴿أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227][141]، وقوله «ولو ترى الذين ظلموا آل محمد حقهم في غمرات الموت»[142].

---

(138) وقد أضاف المفسّر إلى الآية عبارة «في علي».

(139) أُضيف إليها عبارة «في علي».

(140) أُضيف إليها عبارة «آل محمد حقهم».

(141) أُضيف إليها عبارة «آل محمد حقهم».

(142) الآية موجودة في المصحف بهذه العبارة ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ﴾ [مريم: 93] وهي جزء من الآية 93 من سورة الأنعام. راجع هذا النص في **تفسير القمي**، 1/ 10 ـ 11. شبكة الإنترنت. الموقع /www.al kawthar.com

يُعدّ هذا النصّ أحد أقدم النصوص الشيعيّة الإماميّة الناصّة صراحةً على وجود تحريف في المصحف العثماني، وهو بحسب الأمثلة المذكورة فيه يقتصر على إسقاط عبارات من بعض الآيات مما ينجرّ عنه تغييب ذكر علي وآل البيت.

ولم تقتصر روايات التحريف على القمي، فأشهر رواة الحديث الشيعي محمد بن يعقوب الكليني (ت 329 هـ) روى تلك الأخبار في كتابه **الكافي**، وهو أهمّ كتب الحديث الأربعة المشهورة عند الشيعة الإماميّة. ينقل الكليني الخبر التّالي: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن سليمان، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن (ع) قال: قلت له جُعلت فداك، إنّا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها، ولا نُحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرؤوا كما تعلّمتهم فسيجيئكم من يعلّمكم[143].

وقد أقرّ أحد علماء الشيعة وهو يشرح هذا النص بوجود التغيير في القرآن من جهة النّقص، محتجّاً بعدّة براهين، منها أنّ ما جمع في المصحف العثماني مخالف لما جمعه وكتبه علي ولما كان في مصحف فاطمة[144]. وقد كان مصحف فاطمة مثار جدل كبير بين الشيعة وأهل السنّة حول ماهيته، فهل هو مصحف قرآن أم غير ذلك؟ يروي الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه (ع) قوله: وإن عندنا لمصحف فاطمة وما يدريهم ما مصحف فاطمة؟ قال: قلت وما مصحف فاطمة؟ قال: مصحف فاطمة فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، واللّهِ ما فيه من قرآنكم حرف واحد»[145].

ويوضح الكليني في رواية أخرى أنّ مصحف فاطمة يشترك مع مصحف

(143) الكليني، **الأصول من الكافي**، باب «أن القرآن يرفع كما نزل»، 2/ 619.

(144) يقول البحراني: «فنقول من غير وضع ستر على المعقول: وجود التغيير من جهة النّقصان أمر لا سبيل لنفيه ورفضه من وجوه، منها أنّ حدوث القراءات المتغايرة في الكتاب العزيز ليس من أمر الوحي المنزل ولا من الرسول المرسل (ص) فلا يمكن نفي التغيير الحاصل بالتعيّن، لما جاء عنهم في قول الراوي إنّهم يقولون إنّه نزل على سبعة أحرف، فقال (ع): كذبوا واللّهِ، إنّه نزل على حرف واحد من الرحمان.. ومنها أنّه غير ما جمعه وكتبه الأمير (ع) وما كان في مصحف فاطمة». **الأنوار الوضية في العقول الرضوية**، الفصل 2، «النبوّة»، ص 29 نقلاً عن موقع /www.albrhan.com

(145) الكليني، **الأصول من الكافي**، 1/ 457.

عثمان في أنّ جبريل في الحالتين هو واسطة نقل محتوى كل مصحف، كما يشتركان في وجود من يكتب كلام جبريل غير أنّ مصحف فاطمة يشمل أساساً أخبار الرّسول ومستقبل آل البيت بعد فاطمة[146]، وبهذا تختصّ على بقيّة البشر بعلم الغيب.

وإذا كانت هذه المعطيات توضح أنّ مصحف فاطمة هو القرآن الذي يعتقده الشيعة وأنّ الوحي نزل بعد الرسول على فاطمة، ممّا يعني اعتقاد الشيعة بنبوّة فاطمة، فإنّ بعض علمائهم تصدّى لدحض هذا الفهم اعتمادا على أخبار تنفي أن يكون مصحف فاطمة شيء من القرآن أو أن يكون هو قرآنا[147].

ويمكن ترجيح اعتقاد الكليني لوقوع التحريف في المصحف العثماني لعدّة اعتبارات، منها عدم تعليقه على الأخبار التي تفيد بوجود نقص في آيات القرآن، من ذلك روايته عن أبي عبد اللّه: **«إنّ القرآن الذي جاء به جبريل (ع) إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية»**[148]، وفضلاً عن ذلك فإنّ عمدة روايات الكليني الظاهرة

---

(146) يروي المجلسي نقلاً عن الكليني في كتاب **الكافي**: «أحمد بن محمد ومحمد بن الحسين، عن ابن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن أبي عبيدة قال: سأل أبا عبد اللّه (ع) بعض أصحابنا عن الجفر فقال: هو جلد ثور مملوء علماً، فقال له: ما الجامعة؟ قال: تلك صحيفة طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم، مثل فخذ الفالج، فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه.. قال له: فمصحف فاطمة، فسكت طويلاً ثم قال: إنّكم لتبحثون عمّا تريدون وعما لا تريدون، إنّ فاطمة مكثت بعد رسول اللّه ﷺ خمسة وسبعين يوماً، وقد كان دَخَلَها حزن شديد على أبيها، وكان جبريل يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها وكان علي (ع) يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة». **بحار الأنوار**، 26/ 41 رواية 72، باب 1.

(147) يروي المجلسي الأخبار التّالية: عن علي بن سعيد عن أبي عبد اللّه (ع): «ما فيه آية من القرآن». **بحار الأنوار**، 26/ 42. عن علي بن الحسين عن أبي عبد اللّه (ع): «عندنا مصحف فاطمة، أما واللّهِ ما فيه حرف من القرآن». المصدر نفسه، 26/ 46. عن عنبسة بن مصعب قال: كنا عند أبي عبد اللّه (ع)... «ومصحف فاطمة، أما واللّهِ ما أزعم أنه قرآن». المصدر نفسه، 26/ 33.

راجع هذه الروايات لدى: إبراهيم الأنصاري: **حقيقة مصحف فاطمة**، ص 12. وهو منشور على الموقع www. al.kawthar.com. ومصطفى قصير، **مصحف فاطمة بين الحقيقة والأوهام**، ص 3، الموقع نفسه بشبكة الإنترنت.

(148) الكليني، **الأصول من الكافي**، 2/ 634.

في التحريف تنقسم إلى قسمين، أحدهما يفيد اختلاف قراءة الأئمّة عن القراءة المشهورة[149]، والثاني ما ظاهره سقوط أسماء الأئمّة ونحو ذلك[150].

ويبدو أنّ هذه المواقف الناقدة للمصحف العثماني مثّلت تيّاراً عامّاً في الفكر الإمامي، لذلك ذكر الشيخ المفيد أنّ الإماميّة «اتفقوا على أنّ أئمّة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن وعدلوا فيه عن موجب التنزيل وسنّة النبي ﷺ»[151]. كما صرّح المفيد: «إنّ الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمّة الهدى من آل محمد ﷺ باختلاف القرآن وما أحدثه الظالمون فيه من الحذف والنقصان»[152] وقد روى العياشي في تفسيره عن أبي جعفر أنّه قال: «لولا أنّه زِيدَ في كتاب اللّه ونقص منه، ما خفي حقُّنا على ذي حجى، ولو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن»[153].

ويتّهم بعض علماء الشيعة عمر بن الخطاب بمحاولة تحريف المصحف لتشويه صورته. يقول أبو منصور أحمد الطبرسي (ت 620 هـ): «ولمّا استُخلف عمر سأل عليّاً أن يدفع لهم القرآن فيحرفوه فيما بينهم فقال: أبا الحسن! إن كنت جئت به إلى أبي بكر فأْتِ به إلينا حتى نجتمع عليه، فقال علي (ع): هيهات،

(149) يروي الكليني عن عبد الرحمان بن أبي هشام عن سالم بن سلمة قوله: «قرأ رجل عن أبي عبد اللّه (ع) وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد اللّه (ع): كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم (ع)، فإذا قام القائم (ع) قرأ كتاب اللّه عز وجل على حده. وأخرج المصحف الذي كتبه علي (ع) وقال: أخرجه علي (ع) إلى الناس حين فرغ منه وكتبه وقال لهم: هذا كتاب اللّه عز وجل كما أنزله على محمد (ص) وقد جمعته بين اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع لا حاجة لنا فيه، فقال: أما واللّه ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً». **الكافي**، 4/ 452.

(150) روى الكليني في كتاب **الحجة** عدة أخبار في هذا الشّأن، منها: الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد عن علي بن الأسباط، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّه (ع) في قول اللّه عز وجل ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: 70] «في ولاية علي وولاية الأئمّة من بعده» ﴿فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70]: «هكذا نزلت». وروي أيضاً عن محمد بن مروان في قول اللّه عز وجل ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 53] «في علي والأئمّة» ﴿كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْا۟ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُوا۟﴾ [الأحزاب: 69]». راجع هذه المرويّات وغيرها ضمن كتاب **الأصول من الكافي**، 1/ 223.

(151) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، ص 10. الموقع /www.al-shia.com

(152) المصدر نفسه، ص 81.

(153) العياشي، **تفسيره**، 1/ 25.

ليس إلى ذلك سبيل، إنّما جئت به إلى أبي بكر لتقوم الحجّة عليكم ولا تقولوا يوم القيامة، إن كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا ما جئتنا به، إن القرآن الذي عندي لا يمسّه إلا المطهّرون والأوصياء من ولدي»[154]، ويعتقد هذا الفقيه أنّه لولا التقية لأطال في شرح ما أسقط وحرّف في المصحف[155].

وفي هذا السياق خصّص الكاشاني (ت 1091 هـ) «**المقدّمة**» السادسة من **تفسيره** للحديث عن تحريف القرآن فعرض جملة من أخبار التحريف لدى علماء الشيعة، ثم استخلص منها النتيجة التالية: «المستفاد من جميع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت (ع) أنّ القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد ﷺ، بل منه ما هو خلاف ما أنزل اللّه ومنه ما هو مغيّر محرف، وإنّه قد حذف منه أشياء كثيرة، منها اسم علي (ع) في كثير من المواضع، ومنها لفظة آل محمد (ع) غير مرّة، ومنها أسماء المنافقين في مواضعها، وبأنّه ليس على الترتيب المرضي عند اللّه وعند رسوله ﷺ[156].

وبناء على هذا اعتبر المجلسي (ت 1111 هـ) أنّ الحديث الذي ينصّ على أنّ القرآن يحتوي أصلاً على سبعة عشر ألف آية وكثيراً من الأخبار الصحيحة، صريحة في نقص القرآن وتغييره ومتواترة المعنى في هذا الشّأن[157].

وهكذا فإن مواقف الطعن في سلامة القرآن المتداول أو ما يسمّى المصحف العثماني انطلقت في صفوف الشيعة الإماميّة من عدد من كبار المحدّثين

(154) الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، 1/ 370. الموقع /www.albrhan.com

(155) يقول الطبرسي: «ولو شرحت لك كل ما أُسقط وحُرّف وبُدّل لطال وظهر ما تحظر التقيّة إظهاره من مناقب الأولياء ومثالب الأعداء». المصدر نفسه، 1/ 377 ـ 378.

(156) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، «**المقدّمة**» 6: في نبذ مما جاء في جمع القرآن وتحريفه وزيادته ونقصه وتأويله ذلك». ص 36 ـ 37 ـ 44 ـ 46. الموقع. /www.albrhan.com

(157) يقول المجلسي أثناء شرحه لحديث أبي عبد اللّه «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل (ع) إلى محمد سبعة عشر ألف آية»: إنّه موثق في بعض النسخ، هشام بن سالم موضع هارون بن سالم، فالخبر صحيح، ولا يخفى أنّ هذا الخبر وكثيراً من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره. وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد على الأخبار رأساً...». **مرآة العقول في شرح أحاديث الرسول**، 12/ 525. الموقع /www.albrhan.com

والإخباريّين ثم انتشر هذا الاتّجاه ليشمل المتكلّمين والفقهاء ومفسّري القرآن. يقول المفيد: «وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بني نوبخت من الزيادة في القرآن والنقصان فيه، وقد ذهب إليه جماعة من متكلّمي الإماميّة وأهل الفقه منهم والاعتبار»[158].

وتأثر الشيعة المعاصرون بهذه الأفكار فتبنّاها بعضهم وصنّفوا الكتب في ترويجها[159]. إلا أنّ فريقاً آخر منهم ارتأى القول بنفي التحريف والردّ على أخبار التحريف ومن تبناها[160] واتهام الفكر السنّي بالقيام بهذ العمل.

ومن الواضح أنّ مسألة الصراع على الإمامة كانت القادح الأساسي للخلاف حول المصحف العثماني، لذلك فإنّ ما يعتبره الشيعة تحريفاً في هذا المصحف يتركّز أساساً على إسقاط عبارات تنصّ على علي وآل البيت أو إسقاط سور تتضمّن النصّ عليهم، ويتّهم الشيعة عثمان بأنّه أسقط بعض السور التي يتداولونها في أوساطهم. وقد وجدت حديثاً في مكتبة بانكيبور بالهند نسخة من القرآن تحوي سوراً غير موجودة في المصحف العثماني، ومنها سورة النورين وتضم إحدى وأربعين آية، وسورة الولاية وتشتمل على سبع آيات[161].

وما يدعم هذا الرّأي أن هشام بن الحكم (ت 179 هـ) زعيم فرقة الهشاميّة الشيعيّة يروى عنه قوله: «إنّ الأمّة بأسرها من الطبقة الأولى بايعوا أبا بكر الصدّيق فكفروا وارتدّوا وزاغوا عن الدين، وإنّ القرآن نُسخ وصُعِدَ به إلى السماء لردّتهم، وإن السنّة لا تثبت بنقلهم، إذ هم كفار، وإنّ القرآن نسخه اللّه منهم حين ارتدّوا»[162].

---

(158) المفيد، **أوائل المقالات**، ص 82.

(159) انظر مثلاً: النوري الطبرسي (ت 1320 هـ) في كتابه **فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب**.

(160) انظر مثلاً: علي الكوراني العاملي، **تدوين القرآن**، الموقع http://al-islam.org/

(161) راجع غولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 294.

وانظر النص الكامل للسورتين لدى يوسف درّة حداد، **الإتقان في تحريف القرآن**. وهو بالإنترنت على العنوان /www.islameyat.com. وانظر إبراهيم عوض، **سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم**، دار زهراء الشرق، القاهرة.

(162) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص 32.

## 3 ـ توظيف أنماط النسخ لنقد القرآن

اعتبر الأصوليّون وهم يبحثون في أنواع النسخ داخل القرآن ذاته، أنّ ما نُسخ رسمه (أو تلاوته) وحكمه وما نسخ رسمه وبقي حكمه يجوزان عقلاً، وفضلاً عن ذلك، فإنّهما واقعان تشهد بذلك المصادر السنّيّة والشيعيّة وغيرها. يقول الغزالي: «الآية إذا تضمّنت حكماً يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخها جميعاً، وظنّ قوم استحالة ذلك، فنقول: «هو جائز عقلاً وواقع شرعاً، أمّا جوازه عقلاً فإنّ التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها، كلّ ذلك حكمها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها، وكلّ حكم فهو قابل للنّسخ، وهذا حكم، فهو إذن قابل للنسخ»[163].

يبرز هذا الشاهد أنّ النسخ في الفهم الأصولي يمسّ الأحكام أساساً، لكن الأصوليّين اصطدموا بكثرة المرويّات التي تخبر عن سقوط آيات أو سور كاملة، فابتدعوا أنواعاً من النَّسْخ جديدة لاحتواء هذه الأخبار وإسباغ المشروعيّة عليها وتبرير وجودها، فظهر النوع الخاص بنسخ التلاوة وبقاء الحكم، والنوع المتعلّق بنسخهما معاً. ويبدو أنّ ظهور هذين النوعين تمّ في منتصف القرن الثالث للهجرة تقريباً، فعندما كتب أبو عبيد (ت 224 هـ) كتابه عن النسخ لم تكن هذه الأنواع موجودة[164]، وبعد مدّة قصيرة برز النوعان المذكوران للنسخ لدى الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ)[165].

وعلى هذا الأساس اعتمد الغزالي للوصول إلى الجواز العقلي لنسخ التلاوة على اعتبارها بمثابة الحكم، وبما أنّ كلّ حكم يقبل النسخ والتلاوة حكم فإنّه من الجائز نسخها. وقد دفع هذا البرهان المنطقي القائم على تأويل متكلّف للتلاوة بأنّها حكم بعدد من الأصوليّين إلى استنباط حجّة أخرى على غرار عدّ التلاوة عبارة والحكم عبارة أخرى. لذلك يجوز وقوع النسخ في أحدهما مع بقاء الآخر[166].

(163) الغزالي، **المستصفى**، ص 99.

(164) انظر كتابه **الناسخ والمنسوخ**، ص 5 ـ 6.

(165) راجع كتابه: **فهم القرآن ومعانيه**، ص 398 ـ 411.

(166) راجع هذا الموقف لدى الطوسي، **عدّة الأصول**، 2/ 514 ـ 515.

ولا يعدّ موقف تجويز نسخ التلاوة حكراً على فريق بعينه من فرق المسلمين، فهو وإن كان موقف أغلب السنّيين[167]، فإنّه يشاركهم فيه تيّار من علماء الشيعة، مثل الطوسي[168]، ومن علماء الإباضيّة والمعتزلة المتأخرين[169] ولعلّ أهمّ الحجج التي دعم بها هؤلاء الأصوليون اتجاههم هذا وجود أخبار ومرويّات كثيرة لا تدع مجالاً للشكّ في وقوع ظاهرة نسخ التلاوة أو النص. فما هي أهمّ نماذج هذه الظاهرة؟

يقول ابن عقيل: «والثاني (النوع الثاني من النسخ وهو نسخ الرسم دون الحكم) آية الرجم، منسوخة الرسم من كتاب اللّه، وهمّ عمر بكتبها في حاشية المصحف، وخاف الناس أن ينسبوا إليه الزيادة في المصحف، وهي: «**لا ترغبوا عن آبائكم فإنّ ذلك كفر بكم، الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من اللّه واللّه عزيز حكيم**» وهي ثابتة الحكم... وكذلك ذكر التتابع في كفارة اليمين في قراءة لابن مسعود: «**ثلاثة أيّام متتابعات**»، نسخ الرسم والحكم، وهو التتابع باق عندنا. والثالث مثل ما رُوي عن عائشة أنّها قالت: كان فيما أنزل اللّه «**عشر رضعات معلومات يُحَرِّمْنَ**» فنسخن بخمس معدودات، فتوفي رسول اللّه وهنَّ ممّا يُقرأ في القرآن. فكانت العشرة منسوخة الرسم، إذ لم نقف لها على رسم، ومنسوخة الحكم، إذ لم يبق بالعشرة عبرة، ولا تعلّق التحريم عليها»[170].

ولم يتعلّق أمر الإزالة والرفع بالآيات فحسب، بل شمل أيضاً السور. يقول ابن حزم: «ومن ذلك السورة التي ذكر أبو موسى الأشعري أنّهم كانوا يقرأونها على عهد رسول اللّه، وكانت في طول سورة براءة، وأنّها نُسيت وارتفعت من الحفاظ إلا آية منها وهي «**لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا**

---

(167) يقول ابن المرتضى: «قال الجمهور من الأصوليّين: ويجوز نسخ التلاوة والحكم، ووقع». **منهاج الوصول**، القسم 2، 3/ 675.

(168) راجع مقدمة **تفسيره**، 1/ 13.

(169) يقول الورجلاني الإباضي: «نسخ تلاوة القرآن وبقاء الحكم قد تكلّم فيه بعض أهل العلم وأجازوه ولم يحيلوه وتأوّلوا فيه قول اللّه ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6، 7] العدل والإنصاف، 1/ 168. وراجع باب جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم دون التلاوة عند أبي الحسين البصري، **المعتمد**، 1/ 386.

(170) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ص 137 ـ 138.

**يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب اللّه على من تاب»**[171].

وقد توهم بعض الأصوليّين حصول الإجماع على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم أو نسخهما معا. يقول ابن العربي «يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة إجماعاً. ويجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم عندنا، خلافاً للمعتزلة»[172] فهل وقع هذا الإجماع حقًّا؟

لقد أشكلت هذه المرويّات على ممثلي الفكر الأصولي والفكر الإسلامي عموماً، وتجلّى ذلك في تعدّد المواقف منها، فبرز تيّار يؤمن بأنّها قرآن كان موجوداً ثم رفع، وما على المؤمن إلا التسليم بهذا الوضع تسليماً إيمانيّاً دون نقاش[173]. وحرص فريق آخر على اعتبار ما نُسخ رسمه وبقي حكمه من قبيل الوحي لا من قبيل القرآن. يقول الإسمندي: «ولقائل أن يقول: هذا لم يثبت كونه من الكتاب، لأنّه يحتمل أنّه صدر وحياً ولم يكن من القرآن...»[174] لكن ألا يعدّ نزع صفة القرآنيّة عن هذه المرويّات واعتبارها منتمية إلى حيّز الوحي تناقضاً؟ لقد أدرك ابن حزم ذلك فصرّح بعدم وجود فرق بين الأمرين بسبب وحدة المصدر، فالقرآن والوحي كلاهما من اللّه[175]. لكن هذا الفقيه الظاهري آثر عدم التصريح بأيّ موقف في مسألة منسوخ اللفظ والحكم، وهذا في حدّ ذاته دالٌّ على حرج المسألة[176].

وقد لاحظنا عدّة تحفظات واحترازات على موقف الأغلبيّة المؤمنة بأنّ

---

(171) ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 466. وقارن بقول ابن عقيل: وقد رُوي أن سورة كانت كسورة الأحزاب رُفعت وذُكر فيها: «لو أنّ لابن آدم واديين...». **الواضح**، ص 138.

(172) ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، ص 146 ـ 147.

(173) يقول ابن عقيل: «كذلك رفع علمنا بالسورة والآية، لا أنّه أعدمها وأزال ذاتها، وما خلا إنزالها من فائدة، وهي الإيمان بها حيث كانت متلوّة، والتسليم لحكم اللّه حيث رُفعت... فيكون رفع ما أنزله ونسخ ما أحكمه زيادة في إيمان المؤمن بتسليمه لله». **الواضح**، ص 138.

(174) الإسمندي، **بذل النظر في الأصول**، ص 330.

(175) راجع **الإحكام**، 1/ 467.

(176) يقول ابن حزم: «وأما المنسوخ لفظه وحكمه فمرفوع عنّا علمه وتتبّعه وطلبه». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

منسوخ التلاوة بمثابة القرآن لكنّه رفع. من ذلك موقف ابن رشد حين يقول : «وأمّا نسخ التلاوة وبقاء الحكم فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرّجم مع بقاء حكمها. لكن عندي في هذا نظر لأنّه لا ينبغي أن يقبل أن مثل هذا كان من القرآن حتى يتواتر ولا يقبل ذلك بطريق الآحاد»[177] وفي هذا الإطار يرى ابن المرتضى أنّ ما نسخت تلاوته ليس من القرآن لأنّ نسخه يعني إزالته من الانتماء إلى القرآن، وفضلاً عن ذلك فإنّ عباراته لا تضاهي القرآن بلاغة وفصاحة، ويضاف إلى هذا أنّ هذه المرويّات نقلت نقلاً آحاديّاً لا نقلاً متواتراً[178].

ولم تقتصر هذه التحفظات على علماء أصول الفقه، فبعض علماء القرآن شاركوهم هذا الموقف، من ذلك أن النحاس يقول عن آية (أو حديث) الرجم : «وإسناد الحديث صحيح إلا أنّه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله الجماعة، ولكنّه سنّة ثابتة. وقد يقول الإنسان كنت أقرأ كذا لغير القرآن، والدليل على هذا أنه قال : ولولا أني أكره أن يقال زاد عمر في القرآن لزدته»[179]. أمّا الزركشي فإنّه أعلن أنّه «لا يجوز القطع على إنزال قرآن ودعوى نسخه بأخبار آحاد لا تقبل لأنّه لا حجّة في الآحاد على ثبوت قرآن ثم نسخه وتلاوته»[180] كما أنكر حديث عمر حول الرجم أبو عبد اللّه بن ظفر بن محمد الصقلي (ت 568 هـ) وقال : «إن خبر الواحد لا يثبت القرآن»[181].

وتلتقي هذه المواقف مع الموقف الحنفي المحترز إزاء الأخبار التي قدّمت

---

(177) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 86.

(178) يقول ابن المرتضى: «وهذه الرواية التي حكينا عن عمر وعن عائشة إنّما جئنا بها أمثلة فقط لما ذكرنا من نسخ التلاوة دون الحكم ونسخهما جميعاً إذ لم يقطع بصحّتها، ولهذا خالفنا حكمهما، ولأنا لو حكمنا بصحّتها، كنا قد أثبتنا بعض القرآن آحادياً لأنّ نقل هذه ليس متواتراً، ويحتمل أن يقال: «لا مانع من كونها كانت قرآناً قبل نسخ تلاوتها. ولا يؤدي تجويز ذلك إلى أمر ممتنع، وبعد نسخ تلاوتها لا يحكم بأنّها قرآن. لكن في ذلك بُعدٌ من جهة لفظها، فإنّه يخالف لفظ القرآن في البلاغة والفصاحة والأقرب أنّها ليست من القرآن». المصدر المذكور، 3/ 675 ـ 676.

(179) النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 8.

(180) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 40.

(181) راجع كتابه **الينبوع في التفسير**، وهو مخطوط بدار الكتب المصريّة رقم 310 «تفسير»، نقلاً عن عبد المتعال محمد الجبري، **الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي**، ص 49.

نماذج على منسوخ التلاوة، فالجصّاص يعتبر أنّ هذه المرويّات وردت من طريق الآحاد، لذلك من غير الجائز إثبات القرآن بها. وبناء على هذا يعتبر أنّ خبر عمر في الرجم يحتمل لفظه معنيين ولا دلالة فيه على أنّ المراد به أنّه كان من القرآن، ولو كان عمر يعتبر هذا الخبر آية حقاً لكتبها في القرآن، وما همّه ما يكون موقف الناس منه[182].

ويثير الحنفيّة مسألة محرجة للضمير السنّي تتمثل في أنّ النسخ لا يجوز إلا في حياة الرسول، لكن بعض المرويّات تقرّ بوقوع النسخ بعد وفاته، والدليل على ذلك ما روته عائشة: كان فيما أُنزل من القرآن «**عشر رضعات معلومات يُحَرِّمْنَ**» ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول اللّه وهنّ فيما يقرأ من القرآن[183]. وقد دفعت الجملة الأخيرة في هذا الخبر عدداً من العلماء إلى إنكارها، ومنهم السرخسي. يقول: والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. ومعلوم أنّه ليس المراد الحفظ لديه، فإنّ اللّه يتعالى من أن يوصف بالنسيان والغفلة، فعرفنا أنّ المراد الحفظ لدينا... وقد ثبت أنّه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول اللّه ﷺ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصحّ شيء منها، ويُحمل قولُ من قال في آية الرجم إنّه في كتاب اللّه، أي: في حكم اللّه... وحديث عائشة لا يكاد يصحّ، لأنّه قال في ذلك الحديث: «وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول اللّه فدخل داجن البيت فأكله. ومعلوم أنّ بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى، فعرفنا أنّه لا أصل لهذا الحديث»[184]؛ وعلى أساس هذا الموقف أسقط الحنفيّة وجمع آخر من الأصوليين قدسيّة منسوخ التلاوة، فأجازوا للمجنب تلاوته وللمُحدث مسّه، وهو ما رفضه الفريق الذي اعتبر هذا الصنف من النسخ في منزلة القرآن[185].

---

(182) راجع تفصيل هذا الموقف لدى الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 2/ 257.

(183) رواه مالك في **الموطأ**، 2/ 608.

(184) السرخسي، **المحرّر في أصول الفقه**، 2/ 62.

(185) يقول الطوفي: «اختلف فيما نسخت تلاوته نحو «الشيخ والشيخة» هل للمجنب تلاوته وللمحدث مسّه أم لا؟ قال الآمدي: الأشبه المنع. قلت: بل الأشبه الجواز، لأنّ =

وتشير **المدوّنة الأصوليّة** إلى موقف آخر وقع تهميشه في تاريخ مبحث الناسخ والمنسوخ، وهو موقف فريق من المعتزلة تبنّى فكرة منع نسخ التلاوة. يقول الجويني : «يجوز نسخ رسم آية من القرآن في التلاوة مع بقاء حكمها ويجوز تقدير نسخ حكمها مع بقاء رسمها في آي القرآن، وقد منع مانعون من المعتزلة الأمرين...»[186]. وقد قلّل الآمدي من شأن هذا الخلاف معتبراً أنه من فعل طائفة شاذة من المعتزلة. وأدلّة هذا الفريق ثلاثة حسب الآمدي، أولها أنّ التلاوة والحكم متلازمان لأنّ أحدهما تابع للآخر ولا يتصوّر بقاء التابع بعد ارتفاع المتبوع، إذ كيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل ؟[187]. أمّا الدليل الثاني فيتمثّل في «أنّ الآية ذريعة إلى معرفة الحكم، فإذا نسخت الآية دون الحكم أشعر ذلك بارتفاع الحكم، وفيه تعريض المكلّف لاعتقاد الجهل، وهو قبيح من الشارع»[188] ويرى المعتزلة في الدليل الثالث على موقفهم أنّ نسخ التلاوة دون حكمها لا ترجى منه فائدة، لأنّه لا يؤدي إلى إثبات حكم أو نفيه، وما كان كذلك كان عبثاً وهو على اللّه محال[189].

ولئن لم تحدّد المدوّنة الأصوليّة هويّة المعتزلة الذين تبنّوا هذا الرّأي فإننا نجد إشارة إلى أنّ منهم أبا مسلم الأصفهاني (ت 322 هـ)، فقد أنكر وقوع النسخ في القرآن جملة وتفصيلا[190].

---

= الدليل إنّما قام على منع ذلك في القرآن، والقرآن ما ثبت بالتواتر من الوحي المنزل للإعجاز، وما نسخت تلاوته ليس كذلك، فبقي على أصل الإباحة أو داخل دليلها، واللّه تعالى أعلم بالصواب». **شرح مختصر الروضة**، 2/ 279. ويقول السرخسي: «ولكن بانتساخ تلاوته ينتهي حكم تعلّق جواز الصلاة به، وحرمة قراءته على الجنب والحائض...». **المحرّر**، 2/ 63.

(186) الجويني، **البرهان**، 2/ 1312.

(187) عبّر الآمدي عن هذا المعنى بقوله: «قالوا الحكم مع التلاوة ينزّل منزلة العلم مع العالميّة والحركة مع المتحركية والمنطوق مع المفهوم، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق مع المفهوم فكذلك التلاوة مع حكمها». **الإحكام في أصول الأحكام**، 3/ 155.

(188) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(189) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(190) راجع قول ابن عبد الشكور: «ونسخ التلاوة والحكم معاً اتّفاق، ولا حاجة إلى =

والمرجّح لدينا أن هذا الموقف الاعتزالي نشأ في إطار جماعة من متكلّمي المعتزلة بدءاً بإبراهيم النظّام ووصولاً إلى الجبائي، قرّرت عدم جواز الاستدلال بأخبار الآحاد. ومما ترتّب على ذلك رفض كلّ أحاديث النسخ لأنّها من هذا القبيل، بل إنّ منها المرسل الذي سقط منه الصحابي، والموقوف على الصحابي بل وعلى التابعي. ولا شكّ أنّ الموقف الاعتزالي والموقف الحنفي المتحفّظ وغيرهما من المواقف التي احترزت من اعتبار منسوخ التلاوة قرآناً، يخفي خلفيّات تاريخيّة سكت عنها الخطاب الأصولي في غالبيّة نصوصه لكنّها رشحت من قلّة من المصادر الحنفيّة على وجه الخصوص، من ذلك قول الجصّاص: «وأمّا ما طعن به بعض أهل الإلحاد ممّن ينتحل دين الإسلام وليس منه في شيء ثم كشف قناعه وأبدى ما كان يضمره من إلحاده، بأن القرآن مدخول، فاسد النظام، لسقوط كثير منه، ويحتجّ فيه بما روي أنّ عمر قال: إنّ آية الرّجم في كتاب اللّه ...»[191].

وهكذا يبدو أنّ فريقاً من المسلمين طعن في القرآن بسبب هذه المرويّات التي تخبر عن سقوط آيات أو سور كاملة من القرآن. وهذا الفريق وإن ظلّت هويته مجهولة لم يضبطها الجصّاص، فإن حنفيّين آخرين صرّحوا بأنَّ المقصود فريق من الشيعة. يقول ابن عبد الشكور تعليقاً على حديث عائشة عن نسخ الرضعات العشر: «لكن فيه انقطاع باطن، فإنه ليس في القرآن خمس رضعات، ولو قيل إنّه كان قرآناً لكن القوم تركوه لكان هذا قول شياطين الروافض إنّه ذهب من القرآن شيء كثير..»[192].

وقد نبّه بعض الأصوليّين على أنّ الشيعة حاولوا توظيف مسألة نسخ التلاوة للقول بوجود آيات في إمامة علي وفضائل آل البيت لم يتضمّنها المصحف، لأنّ الصحابة سكتوا عنها[193].

= الاستدلال عليه... إلا ما سلف من خلاف أبي مسلم الجاحظ (نرجح أنّه يقصد أبا مسلم الأصفهاني) وقوله أن لا نسخ في القرآن، ولا اعتداد بقوله». **شرح مسلّم الثبوت**، 2/ 73.

(191) الجصاص، **الفصول في الأصول**، 2/ 254.

(192) ابن عبد الشكور، **شرح مسلّم الثبوت**، 2/ 73.

(193) يقول البخاري: «قال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستّر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده: هذا جائز بعد وفاته أيضاً. وزعموا أنّ في القرآن كانت آيات في إمامة علي =

وتقتضي الموضوعيّة أن نقرّ بأنّ علماء الشيعة انقسموا إلى قسمين كبيرين، قسم أنكر التحريف وآمن بنسخ التلاوة، وقسم أقرّ بالتّحريف وأنكر نسخ التلاوة[194]. ويندرج الموقف الشيعي في إطار الجدل المبكر بين أهل السنّة والشّيعة حول مسألة محوريّة: هل كان النصّ القرآني العثماني يتضمّن كلّ ما أوحي به إلى الرسول؟ وهل ثمّة نصوص مسقطة منه؟[195]

ويُنبئ هذا الجدل عن توظيف الأصوليين قضيّة الناسخ والمنسوخ لفضّ إشكاليّات تخصّ تاريخ المصحف وجمعه وترتيبه، فإزاء غياب آيات أو سور كاملة

---

= وفي فضائل أهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم، واستدلوا في ذلك بما روي أنّ أبا بكر كان يقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر...». **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، البزدوي، 3/ 356.

وانظر الباقلاني، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، فصل «ذكر اعتراضات الرافضة وغيرهم من الملحدين وما ترويه الشيعة عن أهل البيت»، ص 98.

(194) يروي الحر العاملي عن أبي عبد اللّه: «الرجم في القرآن قول اللّه عز وجلّ: إذا زنى الشيخ والشيخة..». **وسائل الشيعة**، 28/ 50 ـ 69. وهذا الكتاب منشور على العنوان التالي بالإنترنت /www.rafed.net

ومن العلماء الشيعة المعترفين بأنواع النسخ: الطبرسي في **مجمع البيان في تفسير القرآن** حين شرح الآية 106 من سورة البقرة، وكمال الدين عبد الرحمان العتائقي الحلي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 38، والفيض الكاشاني في كتابه **تفسير الصافي** في شرحه الآية 106 من البقرة.

وبخلاف هؤلاء اتّخذ علماء شيعة آخرون موقفاً مضاداً، ويمثلهم آية اللّه العظمى الخوئي يقول: «إنّ القول بنسخ التلاوة هو بعينه القول بالتحريف والإسقاط». وقال أيضاً: «إن القول بالتحريف هو مذهب أكثر علماء السنة، لأنّهم يقولون بجواز نسخ التلاوة». **البيان في تفسير القرآن**، ص 205.

وانظر مواقف حديثة مماثلة لموقف الخوئي لدى ثامر هاشم جيب العميدي، **دفاع عن الكافي**، ج 2. وهو منشور على الموقع: /www.islamicfeqh.org، وفي كتاب **مطارحات في الفكر والعقيدة**، الصادر عن مركز الرسالة، ص 128 ـ 135 وهو على الموقع /www.aqaed.com

(195) راجع: Modarressi, Hossein, *Early Debates on the integrity of the Qur'an*, p. 6.

وانظر جون جلكرايست، **جمع القرآن** (بالإنكليزيّة)، الفصل 4: «الفقرات التي فقدت من القرآن». وهذا الكتاب منشور بالإنترنت على الموقع/http:/answering-islam.org Gilchrist/Jam/chap.4/htm.

عن **المدوّنة القرآنيّة** ـ وهو ما وثّقته المصادر السنّيّة والشيعيّة المبكرة ـ ممّا يمثّل مساساً بالمسلّمة الناصّة على اكتمال النصّ القرآني، اعتمد الأصوليّون مقولة منسوخ التلاوة باقي الحكم للإقناع بسلامة النص ونجازه واتّساقه، ولتبرير واقع العمل بحكم الرجم بالرغم من غياب النص الدّال عليه في المصحف. وقد ظلّ هذا النص صالحاً لغايات فقهيّة[196] وتاريخيّة[197] بالرغم من أن عقوبة الزنى في القرآن هي الجلد فحسب. وبقي الرّجم الأساس التّشريعي لعقوبة الزنى في كتب التراث وفي تطبيق الشريعة لدى بعض الدول الإسلاميّة في عصرنا[198].

ولا يمنع الموقف التبريري الأصولي من استنتاج أن منسوخ التلاوة ـ وخاصّة بعد وفاة الرسول ـ يفتح الباب للشكّ في مصداقيّة النص، وفضلاً عن ذلك فإنّ هذه الظاهرة تتناقض كلياً مع مفهوم مركزي لدى الأصوليين هو أزليّة النصّ القرآني في اللوح المحفوظ. يقول الزركشي: «ما نزل من الوحي نجوماً جميعه في أمّ الكتاب وهو اللوح المحفوظ»[199]. فنزول هذه الآيات المثبتة في **اللوح المحفوظ** ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبديّة المفترضة الموهومة[200].

ولا شكّ أنّ إشكاليّات النّسخ في القرآن تتّصل اتّصالاً وثيقاً بما حفّ بعمليّة جمع القرآن من مشاكل أضحت مرتكزاً من مرتكزات الطعن في القرآن.

---

(196) راجع: Burton, *The collection of the Quran*, p. 89.

(197) رغب الأمويون ثمّ العباسيون الأوائل في شغل أبناء المدينة عن السياسة حتّى لا يتكرر قيام ثورات شبيهة بثورة الحسين وعبد الله بن الزبير ومحمد النفس الزكيّة وأخيه إبراهيم، لذلك أغرقوا المدينة بالجواري لشغل شبابها بالمتع الحسيّة، وقد صوّر الأصفهاني في كتابه **الأغاني** بعض تجلّيات هذا العمل وانعكاساته على حياة المدينة في القرن الثاني للهجرة، وفي مقابل المجون انشغل فريق آخر من المحدّثين والفقهاء بمواجهة مظاهر المجون، وكان من بين الطرق المؤيّدة إلى ذلك الهدف التشدد في عقوبة الزنى لتتحول من الجَلد إلى الرجم، أي الموت، وهكذا ظهرت أحاديث الرجم للزاني لأول مرّة في كتاب **الموطّأ** لمالك بن أنس. راجع أحمد صبحي منصور، «الرجم في الأحاديث». وهو مقال منشور بالإنترنت على الموقع: http://ahmed.g3z.co/researches/ragm.htm.

(198) المرجع نفسه، ص 18.

(199) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 30.

(200) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ص 131.

## 4 ـ إشكاليّات جمع القرآن

لئن لم يخض الأصوليّون في تفاصيل عمليّة جمع القرآن في عهد عثمان خاصّة، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ المسألة كانت قد حُسمت تاريخياً بتغلب المصحف العثماني ورواية جمعه السنّيّة ولم يبق من أثر كبير للخلافات التي رافقت عمليّة الجمع، لذلك قرّر علماء أصول الفقه بمختلف انتماءاتهم السنّيّة وغير السنّيّة وقوع الإجماع من الأمّة والصحابة على مصحف عثمان. يقول الجويني: «إنّ أصحاب رسول اللّه أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان على ما بين الدفتين واطرحوا ما عداه. وكان ذلك عن اتّفاق منهم»[201].

ويسير فريق من علماء الشيعة على نفس المسار، معتبرين وقوع الإجماع على وجوب العمل بالمصحف العثماني سواءٌ دخله التغيير أم لا. وهذا موقف عملي يتجنّب المواجهة مع الفكر السنّي[202].

ويعترف الأصوليّون أنفسهم بأنَّ عمليّة جمع القرآن وإخراج المصحف العثماني وإن تمّ الإجماع والاتّفاق عليها فقد تخلّلتها مشاكل كبيرة أطلق عليها السمعاني صفة الخطب الكبير، وهي عبارة تخفي ما تخفي من خلفيّات تاريخيّة. يقول: «والمصحف الإمام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين، جمع في زمان أبي بكر بإجماع الصّحابة، وأخرج في زمن عثمان، ونسخ منه المصاحف وفرّقت في البلدان، وعليه الاتّفاق، وفي الباب خطب كبير، واقتصرنا على هذا القدر، وقد دلّ اتّفاق المسلمين على أنّ ما بين الدفتين كلام اللّه...»[203].

إنّ هذا الشاهد أنموذج من نماذج المواقف الأصوليّة التي تتجاوز التاريخ

(201) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 667 ـ 668.

(202) يقول الفاضل التوني (ت 1071 هـ): قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، والحق أنه لا أثر لهذا الاختلاف، إذ الظاهر تحقق الإجماع على وجوب العمل بما في أيدينا، سواء كان مغيّراً أو لا. وفي بعض الأخبار تصريح بوجوب العمل به إلى ظهور القائم من آل محمد». **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري، ص 123. والكتاب منشور بالإنترنت على العنوان www.u-of-islam.net.

(203) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 1/ 30.

وتغيّب الأحداث المحرجة فيه، لأنّ في ذكرها هدماً للإجماع الذي يبتغي تكريسه الأصولي، فقول السمعاني إن المصحف «جمع في زمان أبي بكر وأخرج في زمن عثمان» يفيد أنِ دور عثمان لم يكن سوى دور الناشر للنسخة المجموعة قبله، لكنّ الواقع أنّ عثمان كان له دور متميّز في إخراج المصحف بالشّكل الذي وصلنا، فهو الذي أنشأ لجنة من العارفين بالقرآن لتدبّر أمر نسخه في المصحف. يقول السجستاني: «فأرسلت حفصة إلى عثمان بالصحف، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمان بن الحارث وعبد اللّه بن الزبير أن انسخوا الصحف في المصاحف، وقال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم»[204] واختيار ثلاثة قرشيّين إلى جانب زيد بن ثابت الأنصاري المدني أمر لافت للانتباه، لأنّه يخبر أنّ إحدى أهمّ العمليّات التي تمسّ النصّ المقدّس تنجز دون اشتراك متكافئ لممثّلي الجماعات المسلمة، فالأمر احتكر بقرار سلطة الخليفة لصالح قريش ولكي يستأثر لسانها دون بقيّة الألسنة بشرف كتابة النص المقدس[205]. وهكذا اقتصر عثمان على كتابة المصحف على حرف واحد دون بقيّة الأحرف التي نزل بها القرآن. ولئن كان هذا العمل له ما يبرّره تاريخيًّا فإنّه يشي عن تجلٍّ من تجلّيات الانحياز الإيديولوجي للقرشيّة التي استعادت روحها منذ اجتماع السقيفة، ثم برزت منذ بداية جمع القرآن مع عمر[206] ثم مع عثمان. وبناء على هذا يمكن أن نستخلص مع بعض الدارسين

---

(204) ابن أبي داود السجستاني، كتاب **المصاحف**، ص 19.

(205) يقول الطبري: «والآثار الدالة على أنّ إمام المسلمين وأمير المؤمنين عثمان بن عفان جمع المسلمين، نظراً منه لهم وإشفاقاً منه عليهم ورأفة منه بهم، حذر الردّة من بعضهم بعد الإسلام والدخول في الكفر بعد الإيمان، إذ ظهر من بعضهم بحضرته وفي عصره التكذيب ببعض الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن مع سماع أصحاب رسول اللّه النهي عن التكذيب بشيء منها وإخباره إيّاهم أن المراء فيها كفر، فحملهم إذ رأى ذلك المراء بينهم في عصره وبحداثة عهدهم بنزول القرآن وفراق الرسول بما آمن عليهم معه عظيم البلاء في الدين من تلاوة القرآن على حرف واحد، وجمعهم على مصحف... فاستوثقت له الأمّة على ذلك بالطاعة... فتركت القراءة بالأحرف الستّة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له...». **تفسيره**، 1/ 22.

(206) يروي السجستاني قول عبد اللّه بن فضالة: «لمّا أراد عمر أن يكتب الإمام، أقعد له نفراً من أصحابه وقال: إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإنّ القرآن نزل على =

أنّ تثبيت قراءة النص القرآني ـ الذي نزل متعدّداً ـ في لسان قريش كان جزءاً من التوجيه الإيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشيّة[207].

وفضلاً عن هذا تعود الريادة إلى عثمان في اعتبار المصحف نصّاً رسميّاً تتبنّاه الدولة، فقبله كانت المصاحف متعدّدة في الأمصار الإسلاميّة فقرّر توحيدها في مصحف وحيد يلغي بمقتضاه الخلاف بين القراءات والأمصار ويحلّ محلّها المدوّنة التي أنجزتها لجنة زيد بن ثابت. لكن هل كانت دوافع هذه العمليّة دينيّة فحسب؟

يبدو البُعد السياسي الجانب العميق والخفي في عمليّة جمع عثمان للقرآن، فهي عمليّة تهدف إلى اختبار مدى طاعة الأمصار الإسلامية لسلطة الخليفة المركزيّة، لذلك كان القرار الخاص بإلغاء هذه المصاحف قويّاً ورمزيّاً ينصّ على ضرورة إحراق كلّ نسخة غير مصحف عثمان[208]. والظاهر أنّ إحدى الغايات الحقيقيّة من فرض هذا المصحف القضاء على السلطة السياسيّة التي كان يتمتّع بها بعض قرّاء الأمصار، حيث كان عثمان يفتقد شيئاً من مصداقيّته بسبب سياسة المحاباة لأقربائه الأمويّين، فقد كان يعيّنهم عمّالاً مهملاً الصّحابة. وهكذا تحدّى الخليفة احتكار القرّاء للنصّ القرآني وأبرز للمرّة الأولى أنّ من أولويّات السّلطة السّياسيّة النصّ القرآني[209]. لكن هل انتهى الأمر بإرسال عثمان نسخاً من مصحفه إلى عدّة مناطق إسلاميّة؟ هل وقع إجماع على ما قام به؟ ولماذا وصف السمعاني ما حدث بأنّه خطب كبير؟

تُبرز الوقائع التاريخيّة أن أحد أكبر مظاهر الخطب الكبير في جمع القرآن موقف ابن مسعود الذي رفض الانصياع لمطالب عثمان في إحراق مصحفه والعمل

---

= رجل من مضر». ونجد في خبر آخر قول عمر: «لا يملين في مصاحفنا إلا غلمان قريش وثقيف». كتاب **المصاحف**، ص 11.

(207) انظر نصر حامد أبو زيد، **الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ص 15.

(208) يروي الباقلاني: «ثمّ بعث إلى كلّ أفق مصحفاً ممّا نسخوا وأمر بما سوى ما فيه من القرآن من كلّ مصحف أو صحيفة أن تحرق». **الانتصار**، ص 358.

(209) راجع:

Caetani, Leone, *Uthman and the Recension of the Koran, The Muslim world*, 5, 1915, 380-390.

وهذا المقال منشور بالإنترنت على الموقع http://answering-islam.org/

بما انبثق عن لجنة زيد بن ثابت. يقول الباقلاني: «فإن قالوا كيف تدّعون الإجماع على مصحف عثمان وابن مسعود على جلالته وتقدّمه يخالفه؟»[210].

وقد اعتمد بعض الطاعنين في القرآن موقف ابن مسعود فقالوا: «إنّ استنكار ابن مسعود طعن في جميع القرآن، وهو دليل على أن القرآن الذي بين أيدينا ليس موثوقاً، كما أنّه طعن في تواتر القرآن، إذ لو كان ما كتبه عثمان متواتراً لما وسع ابن مسعود إنكاره»[211]. وتروي بعض المصادر الشيعيّة أنّ الخلاف بين عثمان وابن مسعود تطوّر ليصل حدّ العنف المادي[212] لكن المصادر السنّيّة تقول إنّ ابن مسعود تراجع عن موقفه وانضمّ إلى الإجماع[213].

ويبدو أنّ نسخة من مصحف أُبيّ بن كعب نجت من الإحراق على حد رواية ابن النديم، فقد شاهد الفضل بن شاذان (ت 360 هـ) هذه النسخة في مدينة قرب البصرة[214].

ومما يلفت النظر في تاريخ عمليّة الجمع غيابُ عليٍّ عنها مرتين متتاليتين في عهد أبي بكر وفي عهد عثمان، بالرغم من الإجماع الحاصل بين المسلمين على

(210) الباقلاني، **الانتصار**، ص 363

(211) محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان**، 1/ 283.

(212) راجع قول اليعقوبي: «وجمع عثمان القرآن وألّفه.. وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جمعت. ثم سلقها بالماء الحار والخل. وقيل: أحرقها، فلم يبق مصحف إلا فعل به ذلك، خلا مصحف ابن مسعود. وكان ابن مسعود بالكوفة فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبد اللّه بن عامر. وكتب إليه عثمان أن أَشْخِصْه.. فدخل المسجد وعثمان يخطب، فقال عثمان: إنّه قد قدمت عليكم دابّة سوء، فكلّمه ابن مسعود بكلام غليظ، فأمر به عثمان فجُرّ برجله حتى كُسِرَ له ضلعان، فتكلّمت عائشة وقالت قولاً كثيراً». **تاريخ اليعقوبي**، 2/ 170.

(213) يقول الباقلاني: «وقد وردت الروايات أنّ عثمان وعظه وحذّره الفرقة، فرجع واستجاب إلى الجماعة وحثّ أصحابه على ذلك». المصدر المذكور، ص 364.

(214) يقول ابن النديم: «قال الفضل بن شاذان: أخبرنا الثقة من أصحابنا قال: كان تأليف السور في قراءة أُبيّ بن كعب بالبصرة في قرية يقال لها قرية الأنصار على رأس فرسخين عند محمد بن عبد الملك الأنصاري. أخرج إلينا مصحفاً وقال هو مصحف أُبيّ رويناه عن آبائنا». **الفهرست**، ص 40.

أنّ عليّاً كان عنده علوم القرآن. يقول محمود أبو ريّة : «من أغرب الأمور وممّا يدعو إلى الحيرة أنّهم لم يذكروا اسم علي فيمن عُهِدَ إليهم بجمع القرآن وكتابته، لا في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر ولا في عهد عثمان، ويذكرون غيره ممّن هم أقلّ منه درجة في العلم والصفة»[215] والملاحظ أنّ التراثين السنّي والشيعي يقدّمان روايتين متناقضتين تماماً عن دور علي في جمع القرآن وعن مصحفه. فالسنّيون يعتبرون أن ما يروى من جمع علي للقرآن لا يعني إلا حفظه[216]، أمّا التراث الشيعي فإنّه يرى أن عليّاً جمع القرآن وعرضه على أبي بكر وعمر فرفضاه لأنّ فيه فضائح المهاجرين والأنصار[217].

ولئن اختار ابن أبي داود السكوت عن مصحف علي[218] فإنّ ابن النديم شهد أنّه رآه في زمانه متوارثاً في أسرة شيعيّة[219]. ويختلف هذا المصحف عن المصحف الحالي في الترتيب أوّلاً فقد جمعه علي على ترتيب نزول الآيات[220]، وفي مستوى ثان يختلف عنه في أنّ عليّاً قد أضاف إلى هوامش الآيات بعض

---

(215) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 249.

(216) يروي السجستاني عن ابن سيرين: «لمّا توفّي النبي (ص) أقسم علي أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف، ففعل، فأرسل إليه أبو بكر بعد أيّام: أكرهت إمارتي يا أبا الحسن؟ قال لا واللّه، إلا أنّي أقسمت أن لا أرتدي برداء إلا لجمعة، فبايعه ثم رجع قال أبو بكر لم يذكرِ المصحف أحد إلا أشعث، وهو لين الحديث. وإنّما رووا: حتى أجمعُ القرآن، يعني أُتِمُّ حفظه، فإنّه يقال للذي يحفظ القرآن قد جمع القرآن. كتاب **المصاحف**، ص 10.

(217) انظر هذه الرواية على لسان أبي ذر الغفاري لدى أحمد بن منصور الطبرسي، «الاحتجاج، تعليقات محمد باقر الخراساني»، إعداد مركز الأبحاث العقائديّة. وهو منشور على الإنترنت بالموقع /wwww.aqaed.com

(218) اكتفى ابن أبي داود في مبحثه «مصحف علي رضي اللّه عنه» بخبر عن أبي عبد الرحمان عن علي أنّه قرأ «آمن الرسول بما أُنزل إليه وآمن المؤمنون»، كتاب **المصاحف**، ص 53.

(219) يقول ابن النديم: «فجلس (علي) في بيته ثلاثة أيّام حتى جمع القرآن، فهو أوّل مصحف جمع فيه القرآن من قلبه، وكان المصحف عند أهل جعفر. ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسيني مصحفاً قد سقط منه أوراق بخط علي بن أبي طالب يتوارثه بنو حسن على مرّ الزمان». **الفهرست**، ص 41 ـ 42.

(220) راجع ابن جزي، **التسهيل**، 6/1 نقلاً عن علي الكوراني العاملي، **تدوين القرآن**، ص 117. وهو منشور بالإنترنت على الموقع /http://al - islam.org

الفوائد التي سمعها من النبي والخاصّة بتلك الآيات[221]. وتذكر الروايات الشّيعيّة أنّ مصحف عليّ موجود عند الإمام الثاني عشر.

وممّا يدعو إلى الحيرة مصير المصحف الأصلي الذي اعتمدته لجنة زيد بن ثابت، فمن المعروف أن عثمان أرسل يطلب الصحف التي جُمعت في عهد أبي بكر من حفصة زوجة الرسول على أن يردّها إليها بعد نسخها في المصحف، ويبدو أن الأمر تمّ على هذا النحو، إلا أنّنا نفاجأ بأنّ مروان بن الحكم (ت 65 هـ) كان يلحّ على حفصة لتسليمه هذه الصحف وكانت هي تمتنع، فلمّا توفّيت حصل عليها ومزّقها. يقول السجستاني : «إنّ مروان كان يرسل إلى حفصة يسألها الصّحف التي كُتب منها القرآن، فتأبى حفصة أن تعطيه إيّاها»، قال سالم : فلمّا توفّيت حفصة، ورجعنا من دفنها، أرسل مروان بالعزيمة إلى عبد اللّه بن عمر ليرسلنّ إليه بتلك الصّحف، فأرسل بها إليه عبد اللّه بن عمر، فأمر بها مروان فشققت»[222]. وعلّل مروان فعله هذا قائلاً : «إنّما فعلت هذا لأنّ ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب، أو يقول : إنّه قد كان شيء منها لم يكتب»[223].

تشير هذه الرواية إلى الاختلاف بين مصحف حفصة وبين المصحف العثماني، فطلبُ مروان الملح لصحف حفصة ثم إتلافها إثر وفاتها دالّ في حدّ ذاته على وجود ما يراد طمسه وما يُحرج المروانيّين والسفيانيين وهما الفرعان المسيطران على السلطة في عهد الخليفة عثمان. والمرجح حسب هذه الرواية أن يكون المحرج أشياء لم تسجل في مصحف عثمان[224].

ولم تكن حفصة بنت عمر وابن مسعود الوحيدين اللذين تمسكا بمصحفيهما، فقد أبدى جماعة من أهل العراق الموقف نفسه حين جاء نواب عثمان يطلبون مصحف أُبيٍّ بن كعب من ولده محمد[225]. وما يستخلص ممّا تقدّم

---

(221) راجع علي الحسيني الميلاني، **عدم تحريف القرآن**، ص 37 ـ 38. وهو على الموقع wwww.aqaed.com/

(222) االسجستاني، **المصاحف**، ص 32.

(223) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(224) راجع رشيد الخيون، **جدل التنزيل**، ص 33.

(225) يروي السجستاني الخبر التالي: «إنّما تَحَمَّلْنا إليك من العراق، فأَخْرِجْ لنا مصحف =

أنّ عمليّة جمع المصحف العثماني تمّت بقرار فردي، وفُرضت بالقوّة، فكانت بذلك عاملاً من عوامل قدح شرارة الفتنة الكبرى التي أدّت إلى مقتل الخليفة عثمان. يروي الطبري قول الثّائرين على عثمان: «وقالوا كان القرآن كتباً فتركتها إلا واحداً»[226] ولم ينقم هؤلاء على عثمان بسبب ترك المصاحف المنتشرة في الأمصار واعتماد واحد غيرها فحسب، بل آخذوه أيضاً بحرقه هذه المصاحف وهو ما يعدّ استخفافاً واستهانة بأعلام الصحابة ومسلمي الأمصار[227].

### 5 ـ نقد مبدأ التواتر في نقل القرآن

إنّ النظر في المرويّات الخاصّة بجمع القرآن في المصادر السنّيّة وغيرها يؤدّي إلى استخلاص غياب التواتر الكامل في القرآن. وقد أضفى علماء القرآن المشروعيّة على نقل القرآن عن طريق الآحاد من الصحابة. يقول السيوطي: «وقال مكي: ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام، قسم يقرأ به ويكفي جاحده، وهو ما نقله الثقات ووافق العربيّة وخطّ المصحف، وقسم صحّ نقله عن الآحاد وصحّ في العربيّة وخالف لفظه الخط، فيُقبل ولا يُقرأ به لأمرين، مخالفته لما أُجمع عليه، وأنّه لم يؤخذ بإجماع بل بخبر الآحاد، ولا يثبت به قرآن، ولا يكفر جاحده.. وقسم نقله ثقة ولا حجّة له في العربيّة أو نقله غير ثقة فلا يقبل وإن وافق الخط»[228].

وقد أقرّ الأصوليّون بوجود قراءات غير متواترة للقرآن. واعتبروا أنّها لا تسمّى

---

= أُبيّ، قال محمد: قد قبضه عثمان، قالوا: سبحان اللّه أَخْرِجْه لنا! قال: قبضه عثمان». كتاب **المصاحف**، ص 32 ـ 33.

(226) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 484. وانظر في نفس السياق قول المسعودي: «وفي سنة خمس وثلاثين كثر الطعن على عثمان، وظهر عليه النكير لأشياء ذكروها من فعله، منها ما كان بينه وبين عبد اللّه بن مسعود وانحراف هذيل عن عثمان من أجله». **مروج الذهب**، 2/ 338.

(227) يروي الباقلاني: «ويدلّ على بطلان روايتهم لقتل عثمان ابن مسعود أنّ الذين قاموا على عثمان زمن الفتنة ما نقموا ذلك عليه ولا عدّوه من ذنوبه، لأنّهم غيروه لحمى الحمى وإتمام الصلاة بمنى وإخراج أبي ذر إلى الربذة، وردّ الحكم، وتحريق المصاحف». **نكت الانتصار**، ص 366.

(228) السيوطي، **الإتقان**، 1/ 213 ـ 214.

قرآناً، وقالوا: لا تصحّ الصلاة بها، ولا يكفر منكرها، إلا الحنفيّة اعترفوا بحجّيّة هذه القراءات. ووردت عدّة أخبار تتعارض مع مبدأ نقل القرآن نقلاً متواتراً، منها ما يتضمّن إنكار ابن مسعود سورة الفاتحة والمعوذتين من القرآن. وأكّد علماء سنّيون هذا الموقف، من ذلك قول ابن حجر «قد صحّ عن ابن مسعود إنكار ذلك، فأخرج أحمد وابن حبّان عنه أنّه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه»[229]، وبعد أن أورد كلّ الروايات التي أخبرت عن إسقاط ابن مسعود المعوذتين من مصحفه قال: «فقول من قال إنّه كَذِبٌ عليه مردود، والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل»[230].

وكان ما قام به ابن مسعود مدعاة للطعن في القرآن، لذلك يقول ابن قتيبة في الوجه الأوّل من وجوه هذا الطعن «قالوا وجدنا الصحابة ومَنْ بعدهم يختلفون في الحرف...، وكان ابن مسعود يقرأ «إلا زقية» (بدل ﴿صَيْحَةً﴾) ﴿وَاحِدَةً﴾ [يس: 29]، ويقرأ «كالصوف» (بدل ﴿كَالْعِهْنِ﴾) ﴿الْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: 5]، مع أشباه لهذا كثيرة يخالف فيها مصحفُه المصاحفَ القديمة والحديثة، وكان يحذف من مصحفه أمّ الكتاب ويمحو المعوذتين ويقول: لم تزيدون في كتاب اللّه ما ليس فيه»[231].

ومما يماثل ما نقل عن ابن مسعود ما روي عن الصحابي أُبيّ بن كعب أنه كتب في مصحفه سورتين هما الخلع والحفد[232]، وكان يقنت بهما. وقد روى الباقلاني قول الطاعنين في القرآن: «إذا كان أمر القرآن كما ذكرتهم من الاشتهار والانتشار، وكان أُبيّ من أعلم الناس به وأحفظهم له، فكيف جاز عليه أن لا يعلم أن القرآن ليس فيه القنوت؟»[233].

---

(229) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، نقلاً عن السيوطي، **الإتقان**، 1/ 221.

(230) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر مثالاً من هذه المواقف قول النووي: «أجمع المسلمون على أنّ المعوذتين والفاتحة من القرآن وأنّ من جحد شيئاً منها كفر. وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح». **شرح المهذب**، نقلاً عن السيوطي، **الإتقان**، 1/ 221.

(231) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص 11.

(232) سورة الخلع هي «اللّهم إنا نستعينك ونستغفرك. ونثني عليك ولا نكفرك. ونخلع ونترك من يفجرك» والحفد هي «اللّهم إيّاك نعبد. ولك نصلي ونسجد. وإليك نسعى ونحفد. نرجو رحمتك ونخشى عذابك. إنّ عذابك بالكفار ملحق».

(233) الباقلاني، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، ص 79.

وعلاوة على هذا يمكن نقد مبدأ التواتر في القرآن اعتماداً على آيات أُلحقت بالمصحف بشهادة رجل واحد، أي بخبر الآحاد لا المتواتر. والمثال البارز على هذا الآيات التي فقدت ووجدت عند ابن خزيمة الأنصاري. يروي البخاري عن زيد بن ثابت وهو يتحدّث عن جمعه القرآن في عهد أبي بكر: «فتتبعت القرآن أجمعه من العُسب واللحاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع ابن خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة: 128] حتى خاتمة براءة»[234].

وكان زيد لا يقبل قرآناً من أحد حتى يشهد شاهدا عدل، إلا أنّه قبل ما أتى به خزيمة اعتماداً على فعل الرسول فقد جعل شهادة خزيمة تعادل شهادة رجلين. وفي الحالتين فإنّ خبر خزيمة لا يصل حدّ التواتر.

وقد أورد ابن أبي داود ما يفيد أنّ هذه الحادثة وقعت في زمن عثمان. يقول: «فقام عثمان فقال: من كان عنده من كتاب اللّه شيء فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاء خزيمة بن ثابت فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما. قال: وما هما؟ قال: تلقيت من رسول اللّه ﷺ: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 128] إلى آخر السورة. قال عثمان: وأنا أشهد أنّهما من عند اللّه، فأين ترى أن تجعلهما؟ قال أختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختمت بهما براءة»[235] ولئن كانت هذه الرواية لا تختلف عن الرواية السابقة فإنّها تختصّ بأن زيداً والصحابة الآخرين افتقدوا كليّاً هاتين الآيتين عند نسخ القرآن، وبأنّ خزيمة هو الذي لفت الانتباه إلى وجودهما ولولاه لما أُلحقتا بالقرآن.

وبناء على هذا استنتج بعض الدارسين المعاصرين أنّ ما قام به زيد في عهد أبي بكر لم يكن سوى تجميع لنصوص قرآنيّة من مصادر مختلفة كانت متناثرة داخلها، وأنّه نتج عن هذه الحالة فقدان أجزاء من القرآن على إثر وفاة بعض القرّاء

(234) **صحيح البخاري**، كتاب **فضائل القرآن**، باب «جمع القرآن». وانظر السيوطي، **الإتقان**، 1/ 165.

(235) ابن أبي داود، كتاب **المصاحف**، ص 31.

في معركة اليمامة، وهذا يعارض فكرة كمال جمع القرآن التي تكرّسها النظريّة السنّيّة خاصّة[236].

ومهما يكن من أمر، فقد أثارت حادثة خزيمة حرجاً كبيراً في الوسط السنّيّ، ووصل الأمر إلى تجاوز إحدى المحرمات السنّيّة من خلال الطعن في صحّة الخبر بالرغم من وروده في **الصحيحين**. يقول محمود أبو رية : «وقد اختلف المتكلّمون في ذلك، فقال بعضهم : إنّ هذا الخبر ـ وإن كان مخرجاً في الصحيحين ـ غير صحيح، لاقتضائه أن الآيات الثلاث المذكورة قد ثبتت بغير طريق التواتر، وهو خلاف ما يقتضيه الدليل المذكور، وقال بعضهم : ليس في الخبر المذكور ما يقتضي ثبوت الآيات المذكورة بغير طريق التواتر، لاحتمال أن يكون زيد قد أراد بقوله «لم أجدها مع غير فلان» : لم أجدها مكتوبة عند غيره، وهو لا يقتضي أنّه لم يجدها محفوظة عند غيره، وقال بعضهم : إنّ الدليل المذكور إنّما يقتضي كون القرآن قد نقل على وجه يفيد العلم، وإفادته العلم قد تكون بغير طريق التواتر، فإن في أخبار الآحاد ما يفيد العلم، وهي الأخبار التي احتفّت بها قرائن توجب ذلك»[237].

ولئن كانت هذه الأخبار مطيّة لناقدي القرآن وعلامة من علامات النقد الخارجي للمصحف العثماني، فإنّ هذا الاتّجاه اعتمد كذلك منهج النقد الداخلي للمدوّنة القرآنيّة لاختبار مدى تناسقها وتماسكها الداخلي، وتوقفوا في هذا المجال عند إشكاليّة المتشابه.

## 6 ـ توظيف المتشابه في القرآن لنقده

يُعتبر المحكم والمتشابه من المباحث التقليدية في **المدوّنة الأصوليّة الفقهيّة**، وقد حاول ممثّلو هذه المدوّنة صياغة مفهوم موحّد لكلّ مصطلح فنصّوا على أنّ «المحكم ما لا يحتمل من التّاويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل

(236) راجع جون جلكرايست، **جمع القرآن**، الفصل 1: «المرحلة الأولى لجمع القرآن»، المرجع المذكور.

(237) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 255.

أوجهاً»[238]. وتجنّب الأصوليّون بتأسيس المتشابه على زاوية الدلالة سائرَ المفاهيم الخلافيّة، وسكتوا عن المفهوم المحرج الذي نسب إلى ابن عقيل، وهو «المتشابه هو الذي يَغْمُض علمه على غير العلماء المحقّقين»، كالآيات التي ظاهرها التعارض[239]، كقوله تعالى ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: 35]، وقال في أخرى: ﴿قَالُواْ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَاۜ﴾ [يس: 52].

ومثلما حاول الأصوليّون إخفاء هذا المفهوم، سعوا إلى إخفاء دلالة المتشابه، بمنع تأويله والاكتفاء بالإيمان به والتّسليم بأنّ علم تأويله يختصّ به اللّه[240]، وعضد العلماء السنّيون رأيهم هذا عن طريق تأويل مخصوص للآية التي تطرّقت إلى المحكم والمتشابه يتوقّفون بمقتضاه عند عبارة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: 7][241]، لأنّ عطف الجملة الموالية عليها يُشْرِك الراسخين في العلم في معرفة المتشابه مع اللّه، والحال أنّ الأصوليين يرومون قصر هذه المعرفة عليه. وبإمكاننا تفسير موقف منع تأويل المتشابه إذا استحضرنا عدّة خلفيّات تاريخيّة، منها توظيف المتشابه للطّعن في القرآن.

واحتجّ أصحاب هذا الموقف ببراهين عدّة، منها وجود تناقض بين إنزال المتشابه في القرآن وبين إرادته الهدى والبيان. وقد صاغ ابن قتيبة هذه الحجّة بقوله: «وأمّا قولهم ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟»[242]. واحتجّ الطّاعنون في القرآن كذلك بأنّ الآيات المتشابهة تفيد

(238) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 1/ 451. وقد بيّن الزركشي أنّ هذا المفهوم حكاه الماوردي عن الشافعي، وجرى عليه أكثر الأصوليّين.

(239) أورد هذا التعريف ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 64. والملاحظ أن تعريف ابن عقيل للمتشابه في كتابه **الواضح** مختلف عن هذا، وهو «فمعنى وصف الخطاب بأنّه متشابه فهو أنّه محتمل لمعان مختلفة...»، ص 93.

(240) يقول البزدوي: «فأمّا المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم، فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الإصابة، وهذا معنى قوله تعالى ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾. أصوله على هامش كشف الأسرار 1/ 148 ـ 158.

(241) ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

(242) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص 86.

وقوع التعارض بين أجزاء النص القرآني. يقول الملطي: «هلكت الزنادقة، وشكّوا في القرآن حتى زعموا أنّ بعضه ينقض بعضاً في تفسير الآي المتشابه»[243].

ويبدو أنّ من بين المقصودين بعبارة الزنادقة: النصارى، ذلك أنّهم اعتبروا أنّ في القرآن تناقضاً، فهو من جهة ينفي بنوّة عيسى للّه ويثبتها من جهة أخرى حين يذكر أنّه روح منه[244].

وقد نشأت إشكاليّة المتشابه أثناء محاولات تفسير الآيات الخاصّة بصفات اللّه، فبعض الآيات يدلّ ظاهرها على أنّ لله وجهاً ويدين وجهة هي السماء ومكان جلوس هو العرش وغير ذلك مما يفيد تشبيه اللّه بالانسان، بيد أنّ آيات أخرى تثبت لله صفات مختلفة، كالعلم والقدرة والكلام، وعلاوة على ذلك تصرّح آيات بأنّه لا تدركه الأبصار، وتورد آيات أخرى ما يدلّ على جواز رؤيته.

وبناء على ما أثاره تأويل هذه الآيات من مشاكل وخلافات[245]، قرّر السنّيّون منع تأويل المتشابه، وبرزت محاولات عدّة للتوفيق بين الآيات المتعارضة[246]، وتأسّس هذا العمل الدفاعي على مسلّمة إيمانيّة تتمثّل في عدم تصوّر التعارض في أدلّة اللّه وآياته[247]، فالتعارض في نظرهم ظاهري وهمي، إذ بمجرد ما يُعْمَل في هذه الآيات التّأويلُ بناء على قواعد منطقيّة يرتفع التعارض، وهكذا يمكن ترجيح الأدلّة العامّة على الخاصّة، أو أحد النقيضين على الآخر، ولكن الجمع بين الأدلّة هو المختار، إذ فيه إعمال الدليلين أو الأدلّة جميعها، وهذا هو الأليق بأيّ خطاب عقلي حسب الشاطبي[248].

---

(243) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص 58.

(244) راجع الرازي، **تفسيره**، 7/ 142 ـ 143. وانظر عبد اللّه محمود شحاتة، **علوم القرآن**، ص 339.

(245) يقول الغزالي معلّقا على آية الاستواء ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]: «وقد تحزّب الناس فيه، فضلّ فريق وأجروه على الظاهر، وتبعهم آخرون، إذ تردّدوا فيه وإن لم يجزموا، وفاز من قطع بنفي الاستقرار...». **المنخول**، ص 173.

(246) انظر مثلاً ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن** والقاضي عبد الجبار، **تنزيه القرآن عن المطاعن**.

(247) يقول الزمخشري: «إنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام اللّه ولا اختلاف فيه، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمّه، طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد...». **الكشّاف**، 1/ 412 ـ 413.

(248) الشاطبي، **الاعتصام**، 1/ 182.

وفضلاً عن هذا، احتجّ الطاعنون في القرآن بحجّة احتوائه على المتشابه، فما الحكمة من وجوده والحال أنّه أداة سلبيّة وظفتها الفرق المتخاصمة لترويج آرائها؟ يقول الرازي: «واعلم أنّ من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات، وقال: إنّكم تقولون إنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثمّ إنا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري يتمسّك بآيات الجبر، كقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: 25]، والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار بدليل أنّه حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم[249] في قوله: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: 5].

ومما زاد في تفاقم المشكل تدخل السلطة السياسيّة إلى جانب فريق دون آخر ممّا جعل تحديد الموقف السنّي أمراً عسيراً. يقول الشهرستاني: «اعلم أن السّلف من أصحاب الحديث لمّا رأوا توغّل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنّة التي عهدوها من الأئمّة الراشدين، ونصرهم جماعة من أمراء بني أميّة على قولهم بالقدَر، وجماعة من خلفاء بني العبّاس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيّروا في تقرير مذهب أهل السنّة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم وأخبار النبي الأمين»[250].

ولا ريب أنّ هذه الحيرة كانت أحد الدوافع التي أدّت إلى منع تأويل المتشابه، فقد أدرك الأصوليّون بعد ما خبروه في الواقع التاريخي أنّ فتح أبواب تأويل المتشابه سيجرّ الأمّة إلى فتن خطرة كالتي وقعت سنة 317هـ ببغداد إثر النزاع على جزء من الآية ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79][251] ولكن مثل هذه الأحداث لم تمنع من بروز اتّجاه لدى علماء المسلمين لا يلتزم بموقف الامتناع عن تأويل المتشابه، سواءٌ كان ذلك

---

(249) الرازي، **تفسيره**، 7/ 156.

(250) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 103.

(251) انظر قول ابن الأثير في حوادث سنة 317 هـ: «وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامّة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أنّ أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79] إنّ اللّه يقعد النبيّ معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: =

لمواجهة أطروحات غير السنّيين[252] أو اقتناعاً منهم أنّ الراسخين في العلم في استطاعتهم تأويل المتشابه.

وقد تزعَّم المعتزلة هذا الاتجاه ممثَّلين في القاضي عبد الجبّار، فهو ينطلق من أنّ المحكم والمتشابه يتساويان مع مفهوم اللّغة الحقيقيّة واللغة المجازيّة، وبالتّالي يضحي التّأويل في المتشابهات أداة لرفع غموضها بِرَدِّها إلى المحكم ويصبح المجاز وسيلة رئيسيّة لعمليّة التّأويل هذه[253].

والملاحظ أن باب تأويل المتشابه كان مفتوحاً منذ عهد الصحابة، فقد انتبهوا لِما يبدو على ظاهر بعض الآيات من تعارض وسعوا إلى تبريرها دفاعاً عن تجانس النصّ القرآني[254]. وتنامت هذه النزعة الدفاعيّة بفعل ما طرأ من طعن في القرآن إلى حدّ اعتبار وجود التعارض في القرآن أمراً مستحيلاً. يقول ابن حزم: «وقد قال قوم إنّ المتشابه هو ما اختلف فيه من أحكام القرآن، وهذا خطأ فاحش لأنّ هذا القول دعوى ورأي من قائله لا برهان على صحّته... وقال آخرون: المتشابه هو ما تقابلت فيه الأدلّة. قال أبو محمد: وهذا خطأ فاحش، لأنّه دعوى من قائله بلا برهان، ولأنّ تقابل الأدلّة باطل، وشيء معدوم لا يمكن وجوده أبداً في الشريعة... والحقّ لا يتعارض أبدا»[255].

---

= إنّما هو الشفاعة (أي المقصود بالمقام ليس المكان وإنّما مرتبة الشفاعة)، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة». **الكامل في التاريخ**، 6/ 206.

(252) يقول عبد العزيز البخاري: «ثمّ الخلف مع كون هذه الطريقة أسلم وأعمّ نفعاً، عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه، لظهور أهل البدع والأهواء بعد انقراض زمان السّلف، وتمسّكهم بالمتشابهات في إثبات مذاهبهم الباطلة، فاضطرّ الخلف إلى إلزامهم وإبطال دلائلهم، فاحتاجوا إلى التّأويل». **كشف الأسرار**، 1/ 154.

(253) انظر لمزيد التوسّع بحثنا: «إشكاليّة المتشابه في قراءات الأصوليّين»، **مجلة دراسات مغاربية**، الصادرة عن مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، الدار البيضاء، العدد 7، 1998، ص 7 ـ 17.

(254) روى القرطبي الخبر التّالي: «عن عكرمة عن ابن عبّاس قال: سأله ابن الأزرق عن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: 35] و﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108] وقد قال تعالى ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: 27] فقال له: إنّ اللّه عز وجلّ يقول: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: 5]، فإنّ لكلّ مقدار من هذه الأيّام لوناً من الألوان». **الجامع لأحكام القرآن**، 19/ 166.

(255) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 521 ـ 522.

## خاتمة

لقد قسّمنا هذا الفصل إلى محورين متكاملين أوّلهما تأصيل حجّيّة القرآن والثاني نفي هذه الحجّيّة، ولئن كان الأوّل يتأسّس على المدوّنة الأصوليّة فإنّ الثاني لا يكتفي بها بل ينفتح على مدوّنات ومجالات معرفيّة من داخل الدائرة الإيمانيّة ومن خارجها. وما يبرّر عملنا هذا أنّنا نظرنا إلى هذه المواقف في تاريخيتها وفي تنوّعها، وما لاحظناه في المدوّنة الأصوليّة أنّ مبحث حجّيّة القرآن يغيب في الكثير من الأحيان، فالأمر بالنّسبة إلى أصحاب هذه المدوّنة أضحى بديهيّاً لا يحتاج إلى برهنة، لكن فريقاً من الأصوليّين الآخرين اختار أن يتوقّف عند هذه المسألة، سواءٌ كان ذلك بشكل مطوّل أو عرضي. والمهم في نظرنا ألاّ نعتبر البحث في هذه المسألة قد أقفل، لأنّها أكبر من أن يُتحدّث عنها في أوساط المسلمين[256]، فهذا الرّأي يصدر عن خلفيّة إيمانيّة لا تدرك أنّ وراء المسلّمات والبديهيّات تاريخاً من الأحداث غير بسيط.

وهكذا نسمح لأنفسنا بنقد مواقف الأصوليّين في ضوء التاريخ والبحث الحديث، فالأصوليون حين يحتجون على حجّيّة القرآن بالآيات القرآنيّة إنّما يقعون في الدّور والتسلسل لبداهة أن دلالة هذه الآيات على كون القرآن من اللّه موقوفة على أن تكون هي من اللّه، وكونها من اللّه موقوف على كون القرآن منه[257].

وقد رأينا كيف يؤصل أصحاب **المدوّنة الأصوليّة** حجّيّة القرآن على إعجازه متجاوزين الواقع التاريخي الذي حفّ بجمعه بين دفّتي المصحف، فبحوث الإعجاز القرآني ظهرت بعد جمع المصحف أي بعد أن أضحى نصّاً لغويّاً محدّداً يتمتّع بموثوقيّة أغلب المسلمين. وهكذا فإنّ الإعجاز هو في بُعد رئيسي من أبعاده دراسة للخصائص الأسلوبيّة للنص المستقلّ، في حين تبقى حجّة المصدر غير قائمة، بدليل الأحاديث القدسيّة، فهي إلٰهيّة المصدر معنى لكنّها من ناحية اللفظ

(256) انظر مثالاً على هذا الموقف قول محمد تقي الحكيم: «وعلى أيّ حال فحجّيّة القرآن أكبر من أن يتحدّث عنها بين المسلمين بعد إيمانهم جميعا بثبوت تواتره وإعجازه». **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 101.

(257) المصدر نفسه، ص 100 ـ 101.

والأسلوب من صياغة الرسول، وهكذا اختلف أسلوب هذه الأحاديث عن القرآن بالرغم من أنّ مصدرهما واحد، وعلى هذا الأساس لا يعدّ رقيّ الأسلوب دليلاً على إعجاز القرآن. وفضلاً عن ذلك فإنّ القرآن عندما تحدّى الكافرين بأن يأتوا بمثل القرآن فليس ذلك لأنّه مُعجز ببلاغته بقدْر ما هو راجع إلى مصدره الإلٰهي الذي لا يطّلع عليه سوى أنبيائه ورسله، فمن المؤكّد أنّ أسلوب القرآن بلغ من الرقي والفرادة ما شهد به أعداؤه وخصومه. لكن ألا تمثّل الآثار الأدبيّة والفنيّة الخالدة شكلاً من أشكال الفرادة والإعجاز يُعجز عن محاكاته[(258)]؟ وقد بيّن علم الدلالة (La sémantique) المعاصر الإشكالات الكامنة في اللغة بوصفها نظاماً يسعى إلى إبلاغ تصوّراتنا وما نقصد من معنى، وأبرز مظاهر عجز اللغة نزوعها الأصيل نحو الإبهام والالتباس، فاللغة على أحسن الافتراضات تعطي طرفاً يسيراً من المعنى إلا أنّها تقف غير قادرة على إعطاء المعنى كلّه. وإذا طبّقنا ذلك على النص القرآني فإننا نجد أمثلة جليّة على صحّة ما يذهب إليه علماء المعنى المعاصرون، فهناك رموز في القرآن لم يعرف المفسّرون معناها، من ذلك بعض الحروف التي تستهلّ بها عدد من السور مثل ﴿الٓمٓ﴾ و ﴿حمٓ﴾[(259)].

وبناءً على هذا وعلى ما عرفه الفكر الإسلامي من خلاف بسبب تأويل لغة القرآن في اتّجاهات متناقضة، يضحي بناء الإعجاز القرآني على اللغة والأسلوب أمراً إشكاليّاً. وقد تفطّن بعض أوائل المعتزلة كإبراهيم النظّام إلى ذلك فقالوا بالصرفة، أي إنّ القرآن ليس معجزاً بسبب نظمه وبيانه بل لأنّ اللّه صرف الناس عن الإتيان بمثله.

ولئن بنى الأصوليّون حجّيّة القرآن كذلك على مبدأ التواتر فإنّ اعتراضات عدّة تتصدّى لهذا التمشّي، وهي الأخبار الواردة في **الصحاح** وفي غيرها حول النقل الآحادي للقرآن. لقد كان هذا الأمر مدعاة إلى الاختلاف والحيرة والأخذ والرد بين الدارسين قديماً وحديثاً. يقول أبو ريّة في هذا السّياق[(260)] «نجتزئ بما

---

(258) راجع عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 50 ـ 51. والزرقاني، **مناهل العرفان**، 2/ 428 ـ 429.

(259) انظر محمد أحمد محمود، **حول بعض إشكاليات النص القرآني**، المرجع المذكور، ص 66.

(260) محمود أبو ريّة، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 257.

أوردنا، وهو كاف لبيان كيف تفعل الرواية حتى في الكتّاب الأوّل للمسلمين، ولا ندري كيف تذهب هذه الروايات التي تفصح بأنّ القرآن فيه نقص وتُحْمَل مثل هذه المطاعن مع قول اللّه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

لقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التخلّص من هذا الإشكال بالقول إنّه بناء على الواقع التاريخي الذي حفّ بجمع المصحف تبرز نتيجة منطقيّة هي «أنّ الذكر الذي وعد اللّه بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، وهو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، والتي دُوّنت في ظرف معيّن وتنتسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى»[261].

وفضلاً عن هذا فقد تعرّض التواتر إلى نقد عنيف من لدن بعض المعتزلة، كإبراهيم النظام، ومن ابن الراوندي كذلك، فمن الممكن في نظرهم أن يكذب واحد من بين رجال التواتر، وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأنّ كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده. وأثارت خطورة هذا النقد على المسلَّمات السنّيّة عدّة ردود، منها كتاب الأشعري **النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر فيما يتعلّق به الطاعنون على التواتر**[262].

ولئن حاول الأصوليون من خلال مبحث حجّيّة القرآن إبراز طابعه غير البشري والمفارق للتاريخ فقد تبيّن لنا أنّ كثيراً من آرائهم في هذا المجال لا دليل عليها، فالقراءات السّبع مثلاً التي أُريد لها أن تكون إلٰهيّة المصدر ومنزّلة على الرسول هي في الواقع اجتهادات بشريّة ومحصلة فعل إيديولوجي وتاريخي له دوافعه وغاياته.

وعلى هذا الأساس فإنّ مشروع جمع القرآن العثماني وإن نجح في توحيد المسلمين على مرجعيّة نصيّة اكتسبت قداسة لا تُضاهى مع مرور الوقت، فإنّه لم يفلح في جعل القرآن جامعاً حقيقيّاً للمسلمين في الواقع التاريخي، فقد كان هذا

(261) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 50.

(262) راجع عبد الرحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص 142.

النصّ باعتباره حمّال دلالات عرضة للتّأويلات الخلافيّة، سواءٌ في مستوى قراءته أو دلالته، ففي المستوى الأوّل، لا مناص من إعادة دراسة القرآن دراسة تاريخيّة مقارنة بين النصّ العثماني وما تبقّى من قراءات وَسَمَتْها النظريّة المنتصرة بالشذوذ. ولا ريب عندنا أنّ مثل هذه الدراسة ستؤدّي إلى نتائج على قدْر كبير من الأهمّية، منها أنّ كثيراً من الأحكام الفقهيّة تستند إلى قراءات قرآنيّة «شاذّة»، وأنّ عدداً من مظاهر سلوك المسلم قديماً وحديثاً ترتكز على هذه القراءات، مثل عادة المحافظة على أداء صلاة العصر في المسجد(263). وفي مستوى الدلالة، من الضروري مراجعة مختلف التأويلات المقدّمة للألفاظ وللآيات القرآنية في مرحلة أولى وبيان الخلفيّات التاريخيّة الكامنة وراء تغليب أحدها على البقيّة.

ومن شأن هذه الدراسة أن تُبرز أنّ النصوص القرآنيّة كانت مجالاً خصباً لصراع المذاهب والفرق الإسلاميّة لتبرير أطروحاتها الفكريّة الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. ويدلّ هذا على أنّ المسلمين في كلّ عصر يسعون إلى تحيين النص القرآني لجعله موائماً لواقعهم وظروفهم.

لهذا كلّه يمكن القول إنّه ينبغي تنسيب نظريّة الثبوت والكمال المطلق للمصحف الذي وصلنا. فهذا المصحف نتاج عمليّة تاريخيّة معقّدة ومليئة بالثغرات والمتناقضات، وهو لم يصبح النصّ الوحيد المقبول لدى المسلمين إلا بأمر دنيوي سياسيّ وبعد أن أقصى بالقوّة عدداً كبيراً من المصاحف الأخرى. وهذا ما يستدعي مواصلة جهود مراجعة تاريخ القرآن جمعاً وتفسيراً.

(263) تنبني هذه العادة على قراءة شاذة تضمّنها مصحف عائشة ومصحف حفصة. يروي مالك عن أبي يونس مولى عائشة: «أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فآذِنّي ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238] فلما بلغتُها آذنتها، فأملت عليّ «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين». قالت عائشة: سمعتها من رسول اللّه. **الموطّأ**، ص 288. وانظر هذا الخبر لدى الطبري، **تفسيره**، 2/ 570.

# الفصل الثاني

# حجّيّة السنّة في التاريخ

## أ ـ الخبر المتواتر بين الإثبات والإنكار

لئن كان الخبر المتواتر ممّا اختصّت به السنّة في إطار علم أصول الفقه فإنّ منهج التواتر ليس خاصّاً بهذا العلم فحسب، بل لعلّه في الأصل من مميّزات علم الكلام[1]، حيث اعتبر التواتر من لطيف الكلام وغامضه[2]. وقد تأثّر الأصوليون المتكلّمون بالإشكاليات الكلامية التي يثيرها التواتر إلى حدٍّ رفض معه بعضهم اعتبار ذلك من ضروريات أصول الفقه[3].

---

(1) راجع الجدل الذي دار حول مسألة التواتر عند المتكلمين الأوائل لدى:

J. Van. Ess, *Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, III, 266-8 V, 453, VI 180.

(2) يقول أبو الحسن العامري: «ثمّ تجاوزوا (المتكلمون) الجليل الواضح من أبواب الكلام إلى اللطيف الغامض منها، كالقول في الجوهر والغرض والجزء والطفرة والتواتر والاكتساب...». **الإعلام بمناقب الإسلام،** ص 182.

(3) يقول أبو الحسين البصري: «واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر، فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم إنّه ضروري غير مكتسب، وقال أبو القاسم البلخي إنّه مكتسب، وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه». **المعتمد،** 2/ 81.

واهتمّ الفلاسفة أيضاً بهذه المسألة، من ذلك أنّ ابن سينا يرى أنّ المتواترات هي الأمور المصدّق بها من قبيل تواتر الأخبار التي لا يصحّ في مثلها المواطأة على الكذب[4]. كما انتقل تأثير البحوث الكلامية والأصولية الخاصة بالتواتر والخبر المتواتر إلى علوم إسلامية عدّة، كعلم التاريخ، إذ أخبرنا المسعودي (ت 346 هـ) أن مصطلحاً آخر كان يُتداول في زمنه يُعتبر مرادفاً للتواتر، هو الاستفاضة، وقدّم لنا شهادة تاريخية تثبت وجود فريق من علماء الإسلام كان لا يقبل إلا أخبار التواتر في مقابل فريق الفقهاء الذي كان يوجب العمل بالمتواتر والآحاد[5]. وحاول هذا المؤرخ الاستفادة من مفهوم الخبر المتواتر في مجال الأخبار التاريخية فتوصّل إلى أنّ أخبار النسناس والعنقاء وخلق الخيل لا تدخل ضمن أخبار التواتر الموجبة للعمل بل تندرج في حيز الجائز الممكن الذي ليس بواجب ولا ممتنع[6].

وتأثر علم أصول النحو كذلك بالمسائل الأصولية المتعلّقة بالخبر المتواتر، من ذلك أنّ الأنباري في كتابه **لمع الأدلة في أصول النحو** يقسّم النقل إلى قسمين: تواتر وآحاد، يقول: «اعلم أنّ النقل ينقسم إلى قسمين: تواتر وآحاد، فأمّا التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنّة وكلام العرب، وهذا القسم دليل قطعي من أدلّة النحو يفيد العلم»[7].

وقد تأخر استخدام مصطلح التواتر في مجال علم الحديث فغاب من مؤلفات منظّري هذا العلم، كالرامهرمزي (ت 360 هـ) والحاكم النيسابوري (ت 405 هـ). ولعلّهم كانوا يفضلون استعمال مصطلحاتهم الخاصة علامة على مجافاة البحوث والمصطلحات الكلامية، وربّما كان هذا ما دفع ابن الصّلاح (ت 643 هـ) إلى

---

(4) راجع ابن سينا، كتاب **النجاة**، ص 61.

(5) يقول المسعودي: «وقد ذهبت طائفة إلى أنّ الأخبار التي تقطع العذر وتوجب العلم والعمل هي أخبار الاستفاضة: ما رواه الكافة عن الكافة، وأنّ ما عدا ذلك فغير واجب قبوله. وذهب الجمهور من فقهاء الأمصار إلى قبول خبر الاستفاضة، وهو خبر التواتر، وأنّه يوجب العلم والعمل. وأوجبوا العمل بخبر الواحد. . .». **مروج الذهب**، 2/ 215-216.

(6) المصدر نفسه، 2/ 216.

(7) راجع السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، النوع 3: «معرفة المتواتر والآحاد». وهذا الكتاب منشور على الموقع التالي بالإنترنت: /www.al-eman.com.

إدراج المتواتر ضمن الحديث المشهور[8]. ومنذ القرن السابع دُرس مفهوم التواتر بشكل أكثر تفصيلاً. وأُعيد تعريفه بما من شأنه التمييز بين التواتر اللفظي والمعنوي، وأدى اعتراف المحدّثين المتأخر بالمتواتر إلى ظهور مؤلفات سعت إلى جمع الأخبار المتواترة. ويظهر أنّ أوّل كتاب في هذا الموضوع كان **الفوائد المتكاثرة في الأخبار المتواترة** للسيوطي، ومختصره الموسوم بـ **الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة**[9]، ثم تتالت الكتب في هذا الموضوع إلى عصرنا هذا[10].

## 1 ـ إثبات مشروعيّة الخبر المتواتر

قلّما نجد في **المدوّنة الأصولية** بحثاً مخصوصاً لمشروعية التواتر أو حجّيّته كما هو الحال بالنسبة إلى بقيّة الأصول كخبر الواحد والإجماع والقياس. ولعلّ ما يبرّر هذا الغياب النسبي عامل البداهة، فالأصوليون عموماً يعتبرون أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بنفسه دون احتياج إلى حجج تقوّيه وتشرّع وجوده. لهذا يقول الشيرازي ردًّا على البراهمة: «وقالت البراهمة لا يقع العلم بشيء من الأخبار، وهذا جهل، لأنّا نجد أنفسنا عالمة بما يقع من الخبر المتواتر مثل علمنا بالبلاد النائية والأمم السالفة والقرون الخالية، كما نجدها عالمة بما نحسّ من هذه المحسوسات. فمن أنكر ذلك صار بمنزلة من أنكر المحسوسات، وهذا نهاية في

---

(8) يقول ابن الصّلاح في النوع الثلاثين من أنواع الحديث، وهو معرفة المشهور من الحديث: «ومن المشهور: المتواتر، الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا ينكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص». **مقدمة في علوم الحديث**، ص 135.

(9) توجد من هذا الكتاب نسختان مخطوطتان في دار الكتب المصرية تحت الرقم 1513 حديث و123 م مجاميع، نقلاً عن محمد عجاج الخطيب، **أصول الحديث، علومه ومصطلحه**، ص 302. وتوجد نسخة أخرى له في جامعة ليدن. مكتبة المخطوطات الشرقية، رقم 474 (6)، نقلاً عن جينبول، فصل «تواتر» بـ **د.م.إ.**، ط2 بالفرنسية، 10/410.

(10) نذكر مثلاً: **اللآلي المتناثرة في الأحاديث المتواترة** لابن طولون الحنفي الدمشقي (ت 953 هـ) وقد لخصه محمد مرتضى الحسيني الزبيدي المصري (ت 1205 هـ) ووسمه بـ **لقط اللآلي المتناثرة في الأحاديث المتواترة**، ومنه أخذ صدّيق بن حسن القنوجي الأربعين حديثاً التي جمعها ممّا بلغ حدّ التواتر وسمّاها **الحرز المكنون من لفظ المعصوم المأموم**، ثم ألّف محمد بن جعفر الكتاني (1857م . 1927 م) **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، وهو مطبوع.

الجهل»[11]. والواضح أننا هنا إزاء صراع بين نظريتين معرفيتين متقابلتين، الأولى، ترى أنّ مصدر العلم ينحصر في الحواس، والثانية، تعتبر أنّ مصدر العلم الحواس والأخبار التي تنقل إلينا معطيات لا تثبتها الحواس لكن تؤكّدها أمور أخرى هي اشتهار الخبر وكثرة عدد ناقليه واختلاف ميولهم اختلافاً يضمن عدم اتفاقهم على الكذب. يقول ابن القصار: «ومذهب مالك قبول الخبر الذي قد اشتهر واستغني عن ذكر عدد ناقليه لكثرتهم، كمواقيت الصلاة وأركان الحج التي لا يتمّ إلا بها وتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة وأشباه ذلك من الشرائع التي تواترت الأخبار بها عن رسول اللّه، وهذا هو الخبر المتواتر الذي يوجب العلم ويقطع العذر»[12].

ولم يقتصر تبنّي هذا الموقف على الأصوليين، فالمتكلّمون عبّروا عنه علامةً على إحدى اليقينيات الرائجة في ثقافة مسلمي القرون الأولى للهجرة عموماً، وهي أنّ حقيقة ما تكتسب سلطتها أساساً من رواجها الكبير وكثرة من يؤمنون بها[13]، وبناء على هذا فإنّ إفادة المتواتر العلم أو اليقين مشروطة بتوفّر عدّة شروط فيه، أهمّها الكثرة العددية. يقول الشيرازي: «ولا يقع العلم الضروري بخبر التواتر إلا بثلاثة شرائط، إحداها أن يكون النَّقَلَة عدداً لا يصحّ منهم التواطؤ على الكذب في العادة، وأن يستوي طرفاه ووسطه إلى أن يتّصل بالمخبر عنه، فأمّا إذا اختلّ أحد طرفيه ووسطه فلا يوجب العلم، والثالثة أن يكون الخبر في الأصل عن مشاهدة أو سماع، فأما إذا كان عن نظر واجتهاد لم يقع به العلم الضروري»[14].

والمقصود بالعلم الضروري هنا «ما لا يمكن العالم أن يشكّك فيه نفسه، ولا يدخل فيه على نفسه شبهة، ويقع له العلم بذلك قبل الفكرة والنظر»[15] وهكذا

---

(11) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 569-570.

(12) ابن القصار، **المقدّمة في الأصول**، ص 65.

(13) انظر قول الجاحظ: «على أن العدد الكثير المختلفي العلل المتضادي الأسباب المتفاوتي الهمم لا يتّفقون على تخرص الخبر في المعنى الواحد». **رسائل الجاحظ، حجة النبوّة**، 3/ 241.

(14) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 527.

(15) انظر ابن عبد البر: **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 37.

يتنزّل الخبر المتواتر في أعلى مراتب الاعتقاد وهي مرتبة المعارف الضرورية التي مصدرها الحسّ والأوليات العقليّة. ولأنّه كذلك شذّ عن بقيّة الأصول ولم يحتج إلى حجّة تؤسّسه، واستوى في إفادة العلم متواتر المسلمين ومتواتر الكفار، وهذا وجه من وجوه الخلاف بين المتواتر والإجماع، يقول الشيرازي : «إنّ الإجماع إنّما صار حجّة بالشّرع، والشرع ورد في إجماع المسلمين دون إجماع غيرهم، فتبعنا الشرع على حسب ما ورد، وليس كذلك في مسألتنا، فإنّ التواتر يوجب العلم الضروري من طريق العادة والوجود من غير طريق الشرع، وأمّا ما طريقه العادة والوجود فلا يختلف فيه المسلمون والكفّار، كالمحسوسات»[16]. غير أنّ الفرق بين التواتر والإجماع لا ينفي صلاتهما الحميمة، ولعلّ هذا ما حدا ببعض الفقهاء إلى المماهاة بينهما. يقول ابن عبد البر «وتنقسم السنّة قسمين، أحدهما إجماع تنقله الكافّة عن الكافّة، فهذا من الحجج القاطعة للأعذار إذا لم يوجد هناك خلاف، ومن ردّ إجماعهم فقد ردّ نصّاً من نصوص اللّه يجب استتابته عليه وإراقة دمه إن لم يتب، لخروجه عمّا أجمع عليه المسلمون»[17].

ولا يُعدّ هذا الموقف غريباً عن الفكر السنّي، لأنّ الإجماع يؤسّس كلّ الأصول تقريباً، وبما أنّ الخبر المتواتر والإجماع يمثّلان الخبر الصادر عن الأمّة المعصومة، فهما يضاهيان القرآن مرتبةً بل قد يتجاوزانه لتخصيصه أو نسخه. بيد أنّ الفكر الشيعي لا يتوافق مع هذه الرؤية، لأنّ ما يمنح سلطة المتواتر هو وجود الإمام المعصوم بين المخبرين أو صدور الخبر عنه، وهذا ما يفسّر عدم احتياج المتواتر إلى حجة تشرّع وجوده .

ويظهر أنّ الأصوليين وإن سعوا إلى إثبات بداهة سلطة الخبر المتواتر وبيّن أغلبهم أنّه يفيد علماً ضرورياً مباشراً فإنّ ذلك لا يخفي التباس مواقفهم بالسياق التاريخي، ذلك أنّ أحد الأهداف الأساسية لبحثهم إشكالية العلم الذي يفيده المتواتر الردّ على أطروحات مُنكريه من خارج الدائرة الإسلامية أو من داخلها، من أجل تثبيت المشروعية العليا لهذا الخبر لتوظيفه للأغراض المذهبية والسياسية وغيرها.

---

(16) الشيرازي، المصدر المذكور، 2/ 537.

(17) ابن عبد البر، المصدر المذكور، 2/ 33-34.

## 2 ـ إشكالية عدد رواة الخبر المتواتر

اعتبر كثير من الأصوليين والمتكلّمين أنّ الخبر المتواتر لا يثبت إلا بتوفّر شروط معيّنة في رواته، أهمّها عددهم، وتساءلوا عن أدنى عدد يحصل برواياتهم التواتر، بيد أنّ إجاباتهم كانت مختلفة، فقد آثر فريق منهم تحديد عدد معيّن يتحقّق التواتر بخبرهم، في حين رفض فريق آخر هذا التحديد. والملاحظ أنّ ممثّلي الاتجاه الأول لم يتفقوا في هذه المسألة، فقال بعضهم أقلّ العدد أربعة، قياساً على شهود الزنا، وقال آخرون: خمسة، قياساً على اللعان، وقيل: سبعة، قياساً على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات، وقيل: عشرة، انسجاماً مع الآية: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196]، وقيل: اثنا عشر، عدد نقباء بني إسرائيل، واعتمدت في هذا المجال الآية: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: 12]، وذكر بعضهم أن عددهم عشرون بدليل الآية ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال: 65]، ويذكر آخرون أن عددهم سبعون، اتباعا للعدد المذكور في الآية ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف: 155].

وقد تعرضت هذه المواقف جميعها لنقد شديد من علماء الفكر السنّي والشيعي على حدّ السواء، فالجصّاص يقول: «وليس لما يقع العلم به من الأخبار عدد معلوم من المخبرين عندنا، إلا أنّا قد تيقنا أن القليل لا يقع العلم بخبرهم، ويقع بخبر الكثير إذا جاءوا متفرّقين لا يجوز عليهم التواطؤ في مجرى العادة»[18]. وإذن فإنّ البديل لفكرة العدد المضبوط الضروري لإفادة المتواتر العلمَ فكرةُ العدد الكثير مضافاً إليها فكرة تفرّق الرواة تفرّقاً لا يجيز عليهم الاتفاق على الكذب عادةً، فكأنّ هذا الأصولي الحنفي أدرك أنّ مقياس العدد وحده ليس ضمانة كافية لحصول العلم بالمتواتر، لأنّ إمكانية التواطؤ بين الأفراد ممكنة حتى إن كبر عددهم. وفضلاً عن ذلك فإنّ العقل ـ في نظر ابن حزم ـ لا يفرّق بين ما نقله عشرون وما نقله تسعة عشر ولا بين ما نقله سبعون ولا ما نقله تسعة وستون[19].

وقد تفطّن الأصوليون إلى أنّ ورود هذه الأعداد في القرآن لا يؤيّد في شيء

(18) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 53.

(19) ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 101.

الاحتجاج بها في قبول الخبر المتواتر، لذلك ذكروا أن العدد الضروري لتحقق التواتر يبقى في علم اللّه لا في علم البشر[20]، وأنّ كلّ عدد مفترض لا يَستبعد عقلاً صدور الكذب منهم[21]، كما أقرّ بعض الأصوليين أنّه لا يوجد أيّ رابط منطقي بين الأعداد المذكورة والخبر المتواتر، لأنّ هذه الأعداد الخاصّة بالغزوات مثلاً خاضعة لمتطلبات موضوعية واقعية تفرضها المصلحة والحاجة. يقول المازري: «وأيّ مناسبة بين عدد جنس اتّفق للإمام اللقاء به في حرب ما وبين وقوع العلم بصدق الأخبار، وكم غزا النبيّ من غزوة وكم أسرى من سرية، أعداد جميع ذلك مخالف بعضه لبعض، وكلّ ذلك مبنيّ على الحاجة والمصلحة والكفاية في الحرب... وهذا ليس من وقوع العلم بالأخبار، لا في ورد ولا صدر»[22]. ولئن استند هذا الموقف إلى العقل والواقع لنقد فكرة ضبط العدد في مخبري المتواتر فإنّ مواقف أخرى استندت إلى سلطة المذهب مؤكدة أنّ الخبر المتواتر لم يسلم هو نفسه من التوظيف المذهبي. وهذا حال السمعاني، فهو بعد أن اعتبر الأقوال الخاصة بضبط أعداد مخبري المتواتر غير مستندة إلى أصل، وأنّه لا معنى للالتفات إليها، لخللها البيّن واضطرابها، يقول: «والذي ذكره أصحابنا من القولين أَمْثَلُ الأقاويل، والأولى أن لا يقع الالتفات إلى عدد ما سوى أنّه كان يعتبر أن يكون أكثر من أربعة، لما ذكره الأصحاب»[23]. وهكذا يناقض نفسه، فبعد أن نقد فكرة ضبط عدد معيّن سمح بأن يكون العدد أكثر من أربعة اقتداء بسلطة المذهب، دون أن يثير ذلك أيّ حيرة أو قلق مثلما أثارته المواقف المستندة إلى أعداد وردت بالقرآن، فكأنّ سلطة المذهب أضحت عمليّاً أشدّ إلزاماً وتقييداً للفقيه من سلطة النصّ القرآني.

والملاحظ أنّ الفكر الشيعي انسجم مع هذا الاتجاه الناقد لضبط عدد معيّن لتحقيق التواتر. يقول الطوسي: «الشرائط التي اعتبروها نحن نعتبرها، ونعتبر شرطاً آخر لا يعتبرونه، فالشرائط التي اعتبروها هي أن يكون المخبرون أكثر من أربعة ولا يقطعون على عدد منهم دون عدد»[24] أمّا الشريف المرتضى فقد اعتبر أنّ

---

(20) راجع الرهوني، **تحفة المسؤول**، 1/ 236.

(21) انظر الرازي، **المحصول**، 2/ 132.

(22) المازري، **إيضاح المحصول**، ص 428.

(23) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 327.

(24) الطوسي، **عدّة الأصول**، 1/ 75-76.

شرط العدد الكبير ضروري لتلافي الكذب في الخبر، ولم يضبط عدداً معيّناً لهذه الكثرة[25]، وبناء على هذا قرّر الحلّي أنّ القاعدة في المتواتر حصول اليقين أو عدمه لا تلك الأعداد المضبوطة[26].

وفي مقابل الاتجاه الذي حصر عدد مخبري التواتر، آثر اتّجاه آخر إطلاق هذا العدد. من ذلك ما نُقل عن ضرار بن عمرو، فقد ذهب إلى أن الحجّة بعد رسول اللّه لا تقوم إلا بإجماع الأمّة، أي من الضروري أن يكون المخبرون جميع الأمّة[27]. ونصّ البزدوي وآخرون على أن يروي الخبر المتواتر جمع لا يحصى عددهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب، لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم[28]. وعُدّ هذا الرأي إسرافاً، لأنّ التواتر يمكن أن يقع مثلاً بخبر بعض أهل بلدة ما عن واقعة شاهدوها ويحصل العلم الضروري بأخبارهم إذا استجمع الشرائط المرعية على حدّ عبارة الجويني[29].

وهكذا فإنّ مسألة عدد مخبري التواتر شاهد جليّ على الاختلاف الذي ميّز مواقف الأصوليين، وهو اختلاف ينبئ عن حيرتهم في تحديد موقف ستكون له نتائج حاسمة بالنسبة إلى كثير من الأحاديث. وأدّى ذلك إلى بحث بعض العلماء عن بدائل تمكّن من تعويض شرط العدد، من ذلك اعتبار الطبراني (ت 360 هـ) أنّ الصفات العليّة في الرواة تقوم مقام العدد أو تزيد عليه[30]. أما فريق آخر من الأصوليين فقد استعاض عن مقياس العدد بمقياس القرائن، وهي دلائل تقترن بالخبر لتثبته، من ذلك قول الغزالي : «فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد

---

(25) يقول المرتضى: «أمّا الشرط الأول فمن حيث كنا متى لم نعلم أن الجماعة قد بلغت من الكثرة إلى الحد الذي يجوز معه اتفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن يكون كذبت اتفاقاً، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين». **الذريعة**، 2/ 24.

(26) يقول الحلّي: «والكلّ ضعيف، بل المرجع فيه إلى حصول اليقين أو عدمه، فإن حصل فهو متواتر وإلا فلا». **مبادئ الأصول**، ص 200-202.

(27) راجع: الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، ص 274. والسبكي، **الإبهاج**، 2/ 93، والشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 48.

(28) البزدوي، **أصوله**، 2/ 658-659.

(29) ارجع إلى: الجويني، **البرهان**، 1/ 574.

(30) الطبراني، طرق حديث «من كذب عليّ متعمّدا. . .»، ص 17-18.

ناقص عند انضمام قرائن إليه، ولو تجرّد عن القرائن لم يفد العلم بصدقهم، لكن إذا انضمّ إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس، حافي الرجل، ممزّق الثياب، مضطرب الحال، يصفق وجهه ورأسه، وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضمّ إلى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقيّة العدد»[31]. ولم يكن الغزالي أوّل من منح هذه العوامل النفسية والمقامية دوراً مهمّاً في عمليّة الإخبار، فالجويني قبله قال بضرورة اعتماد القرائن[32]، وقبلهما عوّل الشيخ المفيد على معرفة حال الرواة دليلاً على صدقهم أو كذبهم، فقد جوّز أن يقع العلم بالخبر وإن لم تَرْوِه جماعة تبلغ في الكثرة حدّاً يمنع عادة من اجتماعها على الكذب، ويكون مقياس إثبات الخبر عندئذٍ ما يظهر عليهم أثناء رواية الخبر، سواءٌ في مستوى النطق أو علامات الوجه، وهذا يفترض معاينة مباشرة لروايتهم «ومخارج كلامهم وما يبدو في ظاهر وجوههم ويبين من تصوّرهم أنّهم لم يتواطؤوا لتعذّر التعارف بينهم والتشاور»[33].

ولئن أبانت هذه الآراء عن اجتهادات طريفة أدخلت عمليّة الإخبار في إطار نفسي وسلوكي، فإنّها لا يمكن أن تكون مقاييس ثابتة دائما بل هي لا تفيد إلا غلبة الظنّ لإمكان الكذب فيها[34].

### 3 ـ التوظيف المذهبي للحديث المتواتر

لئن كانت المذاهب والفرق الإسلامية تتفق في الغالب على أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بما لا يدع مجالاً للشكّ، فإنّها في المستوى التطبيقي لهذه المسألة النظرية لم تتفق على أحاديث بعينها تجعلها ضمن المتواتر بل خضع اعتبار الحديث متواتراً أو غير متواتر لدوافع مذهبية. وهكذا تحوّل المتواتر إلى أداة للصراع المذهبي، يستند إليه تارة لدعم أطروحات المذهب وعقائده وتارة أخرى يتوسّل به لدحض أطروحات المذاهب المناوئة.

---

(31) الغزالي، **المستصفى**، ص 109.

(32) راجع الجويني، **البرهان**، 1/ 578.

(33) الشيخ المفيد، **مختصر التذكرة**، 2/ 29.

(34) انظر في هذا الشأن أبا الوليد الباجي ونقده لفكرة القرائن، **إحكام الفصول**، ص 326.

وفي هذا الإطار اعتبر بعض أهل الحديث أنّ الخبر إذا رواه عالم من المحدّثين أوجب العلم الظاهر والباطن كالتواتر[35]. ويخبر هذا الرّأي عن انحياز جلي لفريق المحدّثين، وهو بلا شكّ صادر عن أحد المتعصّبين لهم، لكنّه على كلّ حال ليس موقفاً شاذاً بل إن آراء أخرى تدعمه لتثبت اختصاص أهل الحديث بالعلم بأخبار متواترة لا تتوفّر لغيرهم. يقول ابن تيمية : «وعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم، لكونهم سمعوا ما لم يسمع به غيرهم، وعلموا من أحوال النبي ما لم يعلم غيرهم»[36]. ولتأصيل هذا الرأي اعتبر ابن قيّم الجوزية أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص، وأن الخاصة يتواتر عندها ما لا يكون معلوماً لغيرهم فضلاً عن أن يتواتر عندهم. وبناء على هذا فإنّ أهل الحديث المعروفين بشدّة عنايتهم بالحديث يعلمون من ذلك علماً يجهله غيرهم[37].

وممّا ترتّب على تعصّب كثير من العلماء لأهل الحديث اعتبارهم ما اتّفق البخاري ومسلم على روايته في حكم المتواتر وذهابهم إلى أنّ ما رواه أحدهما بالإسناد المتّصل إلى الرّسول ممّا لم يبلغ التّواتر كالحديث المتواتر في حصول العلم به والقطع بصحّته[38]، وبرّر هذا الموقف بجلالة قدْر **الصحيحين** وثبوت تحرّيهما وتلقّي الأمّة لهما بالقبول تصديقاً وعملاً[39]، بيد أنّ هذا الرّأي جُوبه بالنّقد بناء على أنّ ما أخرج في **الصحيحين** أو في أحدهما لا يفيد إلا الظّنّ[40]. ثمّ إنّ القول بصحّة جميع أحاديث **الصحيحين** وأنّ الأمّة تلقّتهما بالقبول

(35) يقول السبكي: «نقل أبو عاصم عن الحسين الكرابيسي قوله: إن الخبر إذا رواه عالم من المحدّثين أوجب العلم الظاهر والباطن كالتواتر». **طبقات الشافعية الكبرى**، 1/ 256.

(36) ابن تيمية، **علم الحديث**، ص 158.

(37) انظر ابن قيّم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ص 537.

(38) نقل هذا الموقف عن ابن الصّلاح في مقدّمته في علوم الحديث وعن علماء من الشّافعية، مثل أبي إسحاق وأبي حامد الاسفراييني والقاضي أبي الطيّب والشّيخ أبي إسحاق الشّيرازي، ومن الحنفية السّرخسي، ومن المالكية القاضي عبد الوهّاب، ومن الحنابلة أبي يعلى وأبي الخطّاب وابن الزاغوني وابن تيمية. راجع الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 8.

(39) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(40) يقول الكتاني: «وعزا النّووي في التّقريب للمحقّقين والأكثرين خلافه، وأنّ إخراجهما أو أحدهما للحديث لا يفيد إلا الظّنّ، وقال في شرحه لمسلم: قد اشتدّ إنكار ابن برهان =

أمر غير مسلّم به، فقد تكلّم كثير من الحفّاظ وعلماء الجرح والتّعديل في أحاديث ضعيفة وباطلة، من ذلك ما كتبه الدّارقطني في **علل الحديث** وما أورده الضياء المقدسي (ت 643 هـ) في **غريب الصحيحين** والفيروزأبادي (ت 781 هـ) في **نقد الصحيح**، كما انتقد عدد من رواة الصحيحين واتّهموا بالكذب والتّدليس. وفي هذا السّياق يقول أبو الفضل الأدفوي[41] (ت 748 هـ) «إنّ قول الشيخ أبي عمرو بن الصّلاح : إنّ الأمة تلقّت الكتابين بالقبول، إن أراد كل الأمة، فلا يخفى فساد ذلك، وإن أراد بالأمة الذين وجدوا بعد الكتابين فهم بعض الأمة، ثمّ إن أراد كلّ حديث فيهما تُلُقِّي بالقبول من الناس كافة فغير مستقيم، فقد تكلّم جماعة من الحفاظ في أحاديث فيهما فتكلم الدّارقطني في أحاديث وعللها، وتكلم ابن حزم في أحاديث، كحديث شريك في الإسراء، وقال : إنّه خلط، ووقع في **الصحيحين** أحاديث متعارضة لا يمكن الجمع بينها، والقاطع لا يقع التعارض فيه»[42] وقال الشيخ محمد رشيد رضا : «ليس من أصول الدين ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري مهما يكن موضوعه، بل لم يشترط أحد في صحّة الإسلام ولا في معرفته التفصيلية الاطلاع على **صحيح البخاري** والإقرار بكل ما فيه»[43].

وممّا يُبرز حضور العامل المذهبي في التنظير الأصولي لمبحث المتواتر ما ذهب إليه فريق من علماء المالكية، فهم في سبيل نصرة إجماع أهل المدينة اعتبروا أنّ أخبارهم أخبار تواتر، أمّا أخبار غيرهم فإنّها آحاد. يقول ابن القصار : «فلما

---

= على من قال بما قاله الشّيخ، يعني ابن الصّلاح، وبالغ في تغليظه. قال السّيوطي في شرح التّقريب : وكذا عاب ابن عبد السّلام على ابن الصّلاح هذا القول». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(41) جعفر بن ثعلب كمال الدّين أبو الفضل الأدفوي، سمع الحديث بقوص والقاهرة ودرس على علماء عصره، كابن دقيق العيد وبدر الدّين بن جماعة. شارك في علوم متعدّدة. صنّف كتاباً في **أحكام السّماع** وتاريخاً للصعيد، و**البدر السافر في تحفة المسافر في** التّاريخ. راجع ابن قاضي شهبة، **طبقات الشّافعية**، 3/ 21.

(42) علي الحسيني الميلاني، **التحقيق في نفي التحريف**، ص 312 وهو منشور بالموقع : www.rafed.net.

(43) رشيد رضا، **تفسير المنار**، 2/ 104-105.

كانت لهم (أهل المدينة) هذه المنزلة منه عليه الصلاة والسلام حتى انقطع التنزيل وقُبض بينهم، فمحال أن يذهب عليهم وهم مع هذه الصفة ما يستدركه غيرهم لأنّ غيرهم ممّن ظعن منهم إلى المواضع هم الأقلّ، والأخبار عنهم أخبار آحاد لأنّ عددهم مضبوط، وأخبار أهل المدينة أخبار تواتر فكانت أولى من أخبار الآحاد»[44] ويتأسس هذا الموقف على اعتبار نقل أهل المدينة معصوماً من الخطأ، لأنّ الكافة نقلته عن الخاصة بعدد لا يحصر، لكنّ نَقْل غيرهم غير متواتر لأنّه يقوم على عدد محصور لذلك يجوز عليهم الغلط[45]. وقد تصدّى كثير من العلماء لإبطال هذا المذهب، من ذلك أنّ ابن حزم يرى أنّهم وإن اعتمدوا إجماع أهل المدينة فإنّهم في الواقع لا يعودون إلا إلى شخص واحد هو مالك. يقول: «وأيضاً فإنّ الإجماع لا يصحّ نقله إلا بإجماع مثله أو بنقل تواتر، وهم لا يرجعون في دعواهم الكاذبة لإجماع أهل المدينة إلا إلى إنسان واحد، وهو مالك، فهو نقل واحد كنقل غيره من العلماء ولا فرق»[46].

وقد تبدّى التوظيف المذهبي السنّي للمتواتر كذلك من خلال شروطه، فقد استبعد كثير من الأصوليين متواتر المذاهب غير السنّيّة، وخاصة منها الشيعة، لذلك يقول الغزالي في الشرط الثالث من شروط الحديث المتواتر «والثالث أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات... لأن خبر أهل كلّ عصر خبر مستقلّ بنفسه فلا بدّ فيه من الشروط، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم، ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النصّ إلى إمامة علي أو العباس أو أبي بكر»[47]، ولا ريب أن ما دفع الغزالي إلى إنكار متواتر هذه الفرق الإسلامية اختلافه الإيديولوجي معها، فعقيدته السنّيّة تفرض عليه القول بأنّ مبدأ

---

(44) ابن القصار، **المقدّمة في الأصول**، ص 77.

(45) يقول ابن الفخار: «وما نقله غير أهل المدينة فليس نقل تواتر، كنقل أهل المدينة الكافة عن الخاصة لا يحصرون بعدد، ونقل غيرهم هم عدد يقع عليهم الحصر بمعرفة عددهم فيرجع أصل تواترهم إلى عدد محصور، فإذا كان ذلك جاز السهو والغلط، وإذا كان الأمر كما ذكرنا لم يكن نقل أهل المدينة فيما يجري مجرى التواتر كنقل غيرهم». **«مقدمة»** كتاب الانتصار لأهل المدينة، ضمن ملاحق **المقدّمة في الأصول** لابن القصار، ص 225.

(46) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 591.

(47) الغزالي، **المستصفى**، ص 107.

الاختيار هو المسلك الذي يتولّى الخليفة بموجبه الحكم، أمّا بقيّة الفرق فإنّها تؤمن على خلاف ذلك بمبدأ النصّ.

وفي هذا الإطار رفض السنّيون أخبار الشيعة التي تنصّ على إمامة علي وتُعتبر متواترة عندهم، من ذلك قول الرازي «متى سمعنا الخبر على الحدّ الذي يسمعه غيرنا ولم يحصل العلم علمنا قطعاً أنّه غير متواتر. ومثاله أن الروافض يدّعون التواتر في النص على إمامة علي، فلمّا سمعنا هذا الخبر المتواتر الذي يذكرونه في إمامة علي على الوجه الذي سمعوه، وما أفاد ألبتة ظنَّ الصدق فضلاً عن اليقين، فذلك يدلّ على كذب ذلك الخبر»[48].

كما شرط بعض السنّيين في ناقلي الحديث المتواتر صفة العدالة، لذلك لم يقبلوا متواتر المذاهب غير السنّيّة[49]. لكن هذا الرّأي يبقى غير مُجمع عليه، فقد عارضه عدد من الأصوليين، ففي نظرهم لا يشترط في وقوع العلم بالتّواتر صفات المخبرين، بل يقع ذلك بإخبار المسلمين والكفار والعدول والفساق والأحرار والعبيد إذا اجتمعت الشروط[50].

وقد انطلق ابن حزم من هذا التّوظيف المذهبي للمتواتر لشنّ حملة نقديّة على علماء أهل السّنّة وأئمّتهم في تعاملهم مع الحديث، متّهماً إيّاهم باعتماد أحاديث مرسلة وغير صحيحة أو مختلف فيها ووسمها بالتّواتر لأغراض مذهبية. يقول: «وأمّا دعواهم وقولهم في الاشتهار والانتشار فطريف جدّاً، وإنّما هم قوم أتى أسلافهم كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمّد بن الحسن وعيسى بن أبان ونظرائهم، وكمالك وابن وهب وسحنون وإسماعيل ونظرائهم، وكالشّافعي والمزني والرّبيع وابن سريج ونظرائهم، فاحتجّوا لما قاله الأوّل منهم بمرسل أو رواية عن صاحب نجدها في الأكثر لا تصحّ، أو تصحّ ونجد فيها خلافاً من صاحب آخر أو لا نجد، فأشاعوها في أتباعهم، فتلقّاها الأتباع عنهم وتدارسوها وتهادوها بينهم،

---

(48) الرازي، **المعالم في أصول الفقه على هامش شرح المعالم لابن التلمساني**، 2/ 154-155.

(49) يقول الزركشي: «وشرط ابن عبدان في كتابه المسمى «بالشرائط» في الناقلين شرطين: أحدهما العدالة، قال: فلا يقبل التواتر من الفساق ومن ليس بعدل على الصحيح من المذهب، ومن أصحابنا من قبله». **البحر المحيط**، 4/ 235.

(50) المصدر نفسه، 4/ 235.

وأذاعوها عند القلّة الآخذة عنهم فتداولوها على ألسنتهم ومجامعهم وفي تواليفهم وفي مناظراتهم بينهم أو مع خصومهم فوسموها بالانتشار والاشتهار والتّواتر ونقل الكواف، وهي في أصلها هباء منبث وباطل مولد أو خامل في مبدئه وإن كان صحيحاً لم يعرف منتشراً قطّ»[51].

إنّ هذا الرّأي على قدْر كبير من الأهمّية، لأنّه يبرز بحسّ تاريخي نادر أنّ الأخبار المتواترة كانت في الأصل أخبار آحاد تعتورها إشكاليات كثيرة، وهكذا فإنّ ما هو قطعيّ كان في الأصل ظنّياً وهذا ما يضعف من حجّيّته، كما يوضح ابن حزم أنّ المتواتر لم يصبح كذلك إلا بفعل ما قام به أئمّة المذاهب وعلماؤها من جهود لنشره في كتبهم ومجالسهم، وبالتّالي تنتفي عن الأخبار المتواترة لدى السنّيين صفة النّزاهة والمصداقية. لكن هل تتوفّر الموضوعية في هذا النّقد؟

لئن بدا موقف ابن حزم جديراً بالاهتمام فإنّ دوافعه لم تكن الغيرة العلمية والحرص على الموضوعية بل كانت خلفيات مذهبية تكمن في استثمار موقفه لنفي مشروعية الأخبار الّتي لا تتناسب مع أطروحاته وعقائده الظّاهرية. من ذلك دحضه حديث معاذ الّذي يعتمده السنّيون لإثبات حجّية القياس. يقول «فهذه صفة ما تدّعون فيه الانتشار والتّواتر، كالخبر المضاف إلى معاذ في اجتهاد الرّأي، فما عرفه أحد في عصر الصّحابة ولا جاء قط عن أحد منهم أنّه ذكره لا من طريق صحيحة ولا من طريق واهية، وإنّما أخذه عن مجهول لا يعرفه أحد عن مثله فيما ادعى... ثم اختلفوا أيضاً في كافّة لفظه ومعناه على أبي عون، فلما ظفر القائلون بالرأي عند شعبة وثبوا عليه وطاروا به شرقاً وغرباً، وكادوا يضربون الطبول حتى عرفه من لا يعرف عن الرسول كلمة، وادّعوا فيه التواتر»[52].

ولم يقتصر توظيف المتواتر لتثبيت العقائد والاختيارات المذهبية على السنّيين بل تجاوزه ليشمل بقيّة الفرق، كالشيعة الذين استندوا إلى أحاديث كثيرة عدّوها متواترة للبرهنة على عقيدة شيعية مركزية هي النصّ على إمامة علي بن أبي طالب.

---

(51) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 602، فصل «في إبطال قول من قال إنّ الواحد من الصّحابة إذا لم يعرف له مخالف فهو إجماع وإن ظهر خلافه في العصر الثاني».

(52) ابن حزم، المصدر نفسه، 4/ 602. وانظر نقداً مماثلاً لاعتبار هذا الحديث متواتراً في **تحفة الأحوذي**، 4/ 465.

ونذكر في هذا الصدد حديث الغدير «**من كنت مولاه فعلي مولاه**، اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه»، فهو من أوضح الدلائل في نظرهم على أنّ الرسول نصّب عليّاً للإمامة والخلافة في يوم الغدير عند رجوعه من حجّة الوداع. يقول الكراجكي في هذا السياق: «أما الحجّة على صحّة خبر الغدير فما يطالب بها إلا متعنّت، لظهوره وانتشاره وحصول العلم لكل من سمع الأخبار به... وبعد، فقد اختصّ هذا الخبر بما لم يشركه فيه سائر الأخبار، فمن ذلك أن الشيعة نقلته وتواترت به، وقد نقله أصحاب السير نقل المتواترين به، يحمله خلف عن سلف»[53] وقام بعض الباحثين الشيعة المعاصرين ـ تأكيداً لهذا الموقف ـ بإحصاء العدد الكبير من رواة هذا الحديث لا من الشيعة فحسب بل من السنّيين أيضاً. يقول الأميني: «ولا أحسب أنّ أهل السنّة يتأخّرون بكثير من الإمامية في إثبات هذا الحديث والركون إليه والإذعان بتواتره»[54]. وتوصّل هذا الباحث إلى أنّ رواة هذا الحديث يبلغ عددهم مائة وعشرة من الصحابة، وهو عدد يكفي في رأيه لإثبات التواتر.

ويبدو أنّ مقياس عدد رواة المتواتر لم يعد مهمّاً بسبب غلبة التعصّب للمذهب واحتداد التنافس المذهبي. وهكذا اعتبر الشيعة حديث «**أنا مدينة العلم وعليّ بابها**»[55] متواتراً، ردّاً على اعتبار أهل السنّة أحاديث أخرى متواترة بالرغم من أنّ عدد رواتها أقلّ من رواة حديثهم. من ذلك ادّعاء ابن حجر في كتابه **الصواعق** تواتر حديث «**مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس**»[56]، لأنّه ورد عن ثمانية من الصحابة. فلو كانت رواية هذا العدد مفيدة للتواتر فإنّ حديث «مدينة العلم» الذي رواه عشرة منهم أجدر بأن يكون متواتراً[57].

---

(53) الكراجكي، **كنز الفوائد**، 2/ 85.

(54) عبد الحسين أحمد الأميني، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، 1/ 14.

(55) راجع الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، 3/ 126. والطبري، **تهذيب الآثار**، ص 106، وانظر خليفة الكواري، تخريج حديث «أنا مدينة العلم» وهو بالإنترنت على الموقع:
www.almeshkat.net.books/

(56) راجع **طبقات ابن سعد**، 3/ 169.

(57) انظر لمزيد التوسع العنوان التالي بالإنترنت www.ansarweb.net/data/m/01.49.html.

وقد انعكس التّوظيف المذهبي للمتواتر على الفقه، فلجأ الفقهاء إلى تأصيل مذاهبهم وأحكامهم الفقهيّة باعتماد أحاديث وصفوها بالتّواتر، من ذلك اعتبار أغلبهم أنّ رضاع الكبير موجب للتّحريم كرضاع الصّغير، استناداً إلى ما روته عائشة من حديث سالم مولى أبي حنيفة أنّ النّبيّ قال لسهلة بنت سهيل وهي زوجة الصّحابي أبي حذيفة (ت 12 هـ) : «**أرضعيه خمس رضعات ثمّ يدخل عليك**»[58]، وقد اعتبر الشّافعي في الإرضاع شرطين، أحدهما خمس رضعات لما روته عائشة بقولها : «**كان فيما أنزل اللّه عشر رضعات معلومات يُحَرِّمْن ثمّ نسخن بخمس معلومات وتوفّي رسول اللّه وهن ممّا يقرأ من القرآن**»[59]، وبناء على هذا كانت تفتي لمن يريد الدّخول عليها من الرّجال بأن يرضع من أختها أمّ كلثوم ومن بنات أخيها[60]، لكنّ ابن حزم اعترض على هذا الموقف قائلاً : «ولا شكّ في أنّ التّحريم بلبن الفحل زيادة على ما في القرآن ولم يجئ مجيء التّواتر، فظهر تناقضهم هاهنا»[61] وهكذا يرفض ابن حزم ما ادّعي من تواتر الأحاديث الّتي روتها عائشة خاصّة أنّ أزواج النّبيّ رفضن الاقتداء بموقفها، وكذلك فعل جمع من كبار الصّحابة، كعمر وعليّ وابن مسعود وابن عبّاس، معتبرين حديث سالم استثناء ورخصة خاصّة به، وفي مقابل هذا اعتبر ابن حزم أنّ ما ورد من طريق التّواتر هو حديث «**لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان**» أي المصّة أو المصّتان[62].

ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه المسألة الخلافية بين الفقهاء تبرز أنّ الخبر المتواتر دخله التّوظيف المذهبي، إنْ في المستوى الأصولي النظري وإن في المستوى الفقهي العملي وهو ما يكشف عن تلبّسه كسائر المباحث الأصولية بالواقع التاريخي وبتيارات الفاعلين الاجتماعيين واختياراتهم الفكرية والعقائدية.

---

(58) انظر الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 113.

(59) القرطبي، **تفسيره**، 5/ 109.

(60) يقول الشّافعي : «فأخذت عائشة بذلك فيمن كانت تحبّ أن يدخل عليها من الرّجال، فكانت تأمر أختها أمّ كلثوم وبنات أخيها يرضعن لها من أحبّت أن يدخل عليها من الرّجال والنّساء». **الأمّ**، 5/ 28.

(61) ابن حزم، **المحلّى**، 10/ 6.

(62) المصدر نفسه، 10/ 14.

## 4 ـ الخبر المتواتر من الندرة إلى الكثافة :

أعلن كثير من علماء أهل السنّة أن الحديث المتواتر قليل جداً، ووصل الأمر ببعضهم إلى إنكار وجوده. وقد نقل القاسمي (ت 1332 هـ) عن القرافي في **شرح التنقيح** قوله : «المتواتر في الأحاديث قلّ في زماننا وانقطع، لقلّة العناية برواية الحديث، ولم يبق فيها إلا ما يفيد الظن، حتى قال بعض الفقهاء : ليس في السنة متواتر إلا حديث الأعمال بالنيات، وعند المحقّقين لا نجده متواتراً»[63]. وهذا الموقف يذكّر بما قاله ابن الصّلاح : «لا يكاد يوجد المتواتر في رواياتهم، مَنْ سُئل عن إبراز مثال له فيما يروى من أهل الحديث أعياه تَطَلُّبُه، وحديث «**إنما الأعمال بالنيات**» ليس من ذلك السبيل، وإنْ نقله عدد التواتر وزيادة، لأنّ ذلك طرأ في وسط إسناده ولم يوجد في أوّله»[64].

ويُخبر هذا الموقف عن حرج حقيقي في العثور على المتواتر اللفظي في مدوّنة الحديث النبوي، وقد عبّر عدد من العلماء عن هذا الحرج، على غرار قول الحازمي (ت 584 هـ) في كتابه **شروط الأئمّة الخمسة**: «الحديث لا يخلو إما أن يكون من قبيل التواتر أو من قبيل الآحاد، وإثبات التواتر في الحديث عسير جداً لا سيما على مذهب من لم يعتبر العدد في تحديده»[65]، وبناء على هذا نصّ الشاطبي في كتابه **الاعتصام** أنّ معظم نقل السنّة بالآحاد، وأنّه قد أعوز أن يوجد حديث عن رسول اللّه متواتراً[66]، وصرّح النووي في كتابه **التقريب** أنّ المتواتر المعروف في الفقه وأصوله لا يذكره المحدّثون، وهو قليل لا يكاد يوجد في رواياتهم[67]. ووصل الأمر ببعض المحدّثين إلى إنكار وجود المتواتر ضمن الأخبار. يقول الزركشي : «وأنكر الحافظ ابن حبّان (ت 645 هـ) في صدر **صحيحه** الخبر المتواتر، فقال : «وأما الأخبار فإنّها كلّها أخبار آحاد لأنّه ليس

(63) راجع محمد حمزالي عمر جابي، هامش تحقيقه لكتاب ابن رشيق، **لباب المحصول في علم الأصول**، 1/ 329.

(64) انظر محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، **مبحث السنة وثبوت العقيدة**، ص 61.

(65) راجع محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 279.

(66) المرجع نفسه، ص 280.

(67) راجع الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 6.

يوجد عن النبي خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى النبي، فلما استحال هذا وبطل ثبت أنّ الأخبار كلها أخبار آحاد»[68].

ونظراً إلى الأهميّة الكبرى التي منحها الأصوليون للمتواتر باعتباره يفيد العلم القطعي سعوا إلى تجاوز ظاهرة ندرة الحديث المتواتر وذلك بتوسيع مفهومه وحدوده ليشمل أكبر عدد ممكن من الأحاديث، واعتمدوا في سبيل تحقيق هذا الهدف عدّة آليات منها.

*** المتواتر المعنوي**

اضطرّ الأصوليون من أجل الخروج من مأزق ندرة الحديث المتواتر لفظياً إلى ابتداع مفهوم التواتر المعنوي. وقد حضر للمرة الأولى في كتب أصول الفقه المؤلفة في القرن الخامس للهجرة، من ذلك قول الشيرازي : «وأما المتواتر من طريق المعنى فهو أن تكون الأخبار كلها متفقة على معنى واحد وإن كانت الألفاظ مختلفة، وذلك كالأخبار عن سخاء حاتم وشجاعة علي، فإنا عرفنا ذلك بأخبار ألفاظها مختلفة ولكن معناها يعود إلى شيء واحد»[69]. والملاحظ أنّ الشافعي لم يعرف هذا المفهوم، وكذلك الجصّاص، فهو لم ينظر له أثناء التطرق إلى بعض إشكاليات المتواتر لكنّه أثناء تعليقه على الأحاديث المثبتة للإجماع اعتبرها في حيّز التواتر الموجب للعلم بصحّة مخبرها، وهي النتيجة نفسها التي يصل إليها الأصوليون الذين صرّحوا بالتواتر المعنوي للأحاديث التي تؤسّس حجّيّة الإجماع، لكن الأصولي الحنفي لا يبني تواتر هذه الأخبار على اشتراكها في معنى واحد وإنما على انتشارها في عهد الصحابة وغياب موقف إنكارها[70].

وهكذا ينبغي أن ننتظر النصف الثاني من القرن الخامس لكي نجد للمرة الأولى تقسيماً للمتواتر إلى نوعين، لفظي ومعنوي، وتعريفاً لكلّ نوع منهما، لكن هذا لم يكن ديدن كلّ علماء أصول الفقه في ذلك القرن، فالجويني يغيب لديه

---

(68) انظر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 4/ 248.

(69) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 569.

(70) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 265.

مصطلح التواتر المعنوي لكنّه يعوّضه بما هو قريب منه، وهو «الاستدلال بالمعنى المتظافر في الألفاظ التي نقلها الثقات عن رسول اللّه»[71] وعند الغزالي يغيب مفهوم التواتر المعنوي أيضاً لكنّه يعبّر عنه بعبارات شبيهة، يقول: «تظاهرت الرواية عن رسول اللّه بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ»[72].

ويبدو أنّه منذ القرن السادس استقرّ مبحث المتواتر المعنوي في كتب أصول الفقه في المرتبة الأخيرة من بين مباحث المتواتر، علامة على نشأته المتأخّرة. وهكذا وجدناه في كتاب **المحصول** للرازي و**الإحكام** للآمدي و**شرح تنقيح الفصول** للقرافي و**منتهى ابن الحاجب** و**البحر المحيط** للزركشي و**شرح الكوكب المنير** لابن النجار وغيرها.

ويمكن أن نحصر دوافع نشأة المتواتر المعنوي في مستويين، أحدهما داخلي والثاني خارجي. فعلى الصعيد الأول، يمكن أن نذكر ندرة المتواتر اللفظي، والحال أنّه صنف من النقل تمسّ الحاجة إليه، لأنّه يؤدّي إلى اليقين ويفرض الإيمان به، وفضلاً عن ذلك فإنّ التواتر المعنوي حلّ للخلاص من أزمة ضعف حجّيّة خبر الآحاد. يقول ابن الحاجب: «فإن قيل أخبار الآحاد لا تثبت بها الأصول.. والجواب أنّها متواترة في المعنى، كشجاعة علي»[73]، كما أنّه أداة من أدوات الخروج من مشاكل الأحاديث المتعددة والمختلفة ومحاولة لإضفاء التجانس والإجماع عليها. يقول السمعاني: «ومعنى التواتر أنّه وإن عدم التواتر في أعيان آحادها فقد وجد التواتر في معناها، إذ كانت هذه الأخبار على اختلافها يحصرها معنى واحد فصار كأنّهم نقلوا جميعاً ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه»[74]. وهكذا يضحي المتواتر المعنوي استعاضة عن الإجماع المفقود في المستوى اللفظي للأحاديث بإجماع على صعيد معناها.

أمّا على الصعيد الثاني الخارجي، فإنّ عدة ضرورات تاريخية دفعت إلى

---

(71) ذكر هذا أثناء بحثه في طرق إثبات الإجماع، **التلخيص في أصول الفقه**، ص 374.
(72) راجع مبحث الإجماع في **المستصفى**، ص 138.
(73) ابن الحاجب، **منتهى الوصول**، ص 139.
(74) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 331.

استحداث التواتر المعنوي منها حاجة مذهبية جدالية تتمثّل في تدعيم الاختيارات المذهبية في المستوى الفقهي، من ذلك قول الزركشي : وقال الشيخ أبو إسحاق : ولا يكاد يقع الاحتجاج به إلا في شيء من الأصول ومسائل قليلة في الفروع، كغسل الرجلين مع الروافض والمسح على الخفين مع الخوارج»[75]، ويعني هذا أن الفقهاء عوّلوا على المتواتر المعنوي لإثبات اجتهاداتهم الفقهية في مواجهة الاجتهادات غير السنّيّة. لكن الأمر لم يقتصر على اعتماد المتواتر المعنوي سلاحاً مذهبياً عند الفرق الإسلامية بل استخدم كذلك لمواجهة ما برز في الواقع التاريخي من مواقف طاعنة في النبي ومعجزاته. يقول الزرقاني : «وقال القرطبي : نبع الماء من بين أصابعه تكرّر في عدّة مواطن في مشاهد عظيمة وورد من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي»[76].

وبهذا واجه الأصوليون الطاعنين في نبوّة النبي وفي صحّة معجزاته الحسية، لأنّها رُويت بأخبار آحاد ظنية غير قطعية، لكنّهم مع ذلك كانوا يدركون أنّ قوّة دلالة المتواتر المعنوي لا ترقى إلى منزلة المتواتر اللفظي[77]. وهذا الموقف ظلّ نظريّاً فحسب لأنّ الأصوليين في المستوى العملي احتاجوا إلى المتواتر المعنوي لمواجهة ناقدي حجّيّة الإجماع ومنكريه وكذلك معارضي حجّيّة القياس. فبما أنّ أخبار الآحاد مقوّم من مقوّمات حجّيّة هذين الأصلين وخبر الآحاد لا يفيد إلا الظنّ، التجأ الأصوليون إلى مفهوم التواتر المعنوي. وهكذا وجدنا أبا الوليد الباجي يقول في سياق تأسيس حجّيّة الإجماع : «ومما يدلّ على ذلك من جهة السنّة ما روي من الأخبار المتظاهرة المتواترة المعنى عن الرسول في صحّة الإجماع ونفي الخطأ عن أهله ووجوب اتباعهم»[78]. ويقول في مبحث «ذكر الأدلّة على القياس

(75) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 247-248.

(76) شرح الزرقاني، 1/ 106، وانظر نفس الموقف لدى ابن تيمية، كتاب **الجواب الصحيح**، 6/ 356.

(77) يقول الزركشي في هذا المجال: «ومعجزات النبي تثبت بهذا النوع وهو دون التواتر اللفظي لأجل الاختلاف في طريق النقل». المصدر المذكور، 4/ 247. وانظر تعليق ابن الحاجب على المتواتر المعنوي بعد تعريفه: «ولا يبعد أن يكون العلم بغيره أسرع». **منتهى الوصول**، ص 51.

(78) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 447.

من جهة السنّة» «وهذه الأخبار متواترة من جهة المعنى على وجه يقطع به على الرسول بالحكم والرّأي والاجتهاد والقياس. . . »[79].

وقد استثمر العلماء المتأخّرون مفهوم التواتر المعنوي للردّ على مواقف القائلين بندرة المتواتر، يقول ابن حجر (ت 852 هـ) : «ما ادّعاه ابن الصّلاح من العزة ممنوع، وكذا ما ادعاه غيره من العدم، لأن ذلك نشأ عن قلّة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب. . . ومن أحسن ما يقرّر به كون المتواتر موجوداً وجود كثرة في الأحاديث أنّ الكتب المشهورة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوعَ عندهم بصحّة نسبتها إلى مصنّفيها، إذا اجتمعت على إخراج حديث وتعددت طرقه تعدداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب إلى آخر الشروط، أفاد العلم اليقيني بصحّة نسبته إلى قائله»[80]. وهذا الموقف بناه ابن حجر على تصوّر مخصوص للمتواتر لا يقوم على العدد وإنّما على صفات رواته[81] وعلى وروده في الكتب المشهورة.

ويبدو أن هذا المفهوم الجديد للمتواتر هو الذي أدّى إلى ظهور أول التآليف الجامعة لأحاديثه مع السيوطي (ت 911 هـ)، فقد تضمّن كتابه **الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة** مائة واثني عشر حديثاً، لكنّ الشيخ محمد بن جعفر الكتاني زاد عليها في كتابه **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** فبلغت ثلاثمائة حديث وعشرة أحاديث، واعتبر أن باب الزيادة مفتوح للمستزيد، لأنّ الأحاديث المتواترة المعنى كثيرة جدا في رأيه[82]، ويخبر هذا التزايد الكمّي للمتواتر عبر العصور عن تاريخية هذا الصنف من الأخبار.

---

(79) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 579.

(80) انظر الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 6.

(81) يقول ابن حجر: «إن العدد المعيّن لا يشترط في المتواتر بل ما أفاد العلم كفى، والصفات العلية في الرواة تقوم مقام العدد أو تزيد عليه، كما قرّرته في نكت علوم الحديث وفي شرح نخبة الفكر، وبينت هناك الرد على من ادعى أن مثال المتواتر لا يوجد إلا في هذا الحديث، وبيّنت أنّ أمثلته كثيرة...». **فتح الباري**، 1/ 203.

(82) انظر الكتاني، المصدر المذكور، ص 81.

### * طرائق أخرى لتوسيع دائرة الخبر المتواتر

لجأ الأصوليون من أجل توسيع مجال الأخبار المتواترة إلى طرائق أخرى غير التواتر المعنوي، منها الخبر المشهور، وهو كما يقول البزدوي : «ما كان من الآحاد في الأصل ثمّ انتشر فصار ينقله قوم لا يُتوهّم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم، وأولئك قوم ثقات أئمّة لا يُتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج اللّه حتى قال الجصّاص إنّه أحد قسمي المتواتر»[83]. ومن الواضح أنّ الخبر المشهور من خلال هذا التعريف أسقط العمل بشرط الكثرة العددية المطلوبة في المتواتر واستعاض عنه بما يشترط في رواة الآحاد عادة، وهو اتصاف الرواة بالعدالة، لذلك عدّت شهادة السلف حجة للعمل بالمشهور تؤهله لمضاهاة المتواتر. وبناء على هذا اعتبر أغلب علماء الحنفية أنّ المشهور يوجب علماً قطعياً ويكون ردّه كفراً[84].

ويبدو أنّ هذا الموقف الداعم لبعض أخبار الآحاد أراد الارتقاء بها إلى مرتبة التواتر اعتماداً على سلطة السلف لتحقيق غايات تاريخية ومذهبية، على غرار التصرّف في **المدوّنة القرآنية** بما يتناسب مع اجتهادات علماء المذهب. يقول التمرتاشي الحنفي (كان حيّاً سنة 1007 هـ) : «لأنّ المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب اللّه، وهو نسخ عندنا، وذلك مثل حديث الرجم والمسح على الخفّ والتتابع في صوم كفارة اليمين»[85].

والملاحظ أن الخبر المشهور وإن كان مما اختصّ به المذهب الحنفي فإننا نجد في المذاهب الأخرى ما يشبهه، من ذلك الخبر المستفيض. يقول عنه الزركشي : «قيل إنّه والمتواتر معنى واحد، وهو الذي جرى عليه أبو بكر الصيرفي والقفّال الشاشي، كما رأيت في كتابيهما، وقيل بل المستفيض رتبة متوسطة بين المتواتر والآحاد. . .»[86]، ولئن كان المستفيض مختلفاً في منزلته فإنّ الفريق الذي

---

(83) البزدوي، **أصوله**، 2/ 673-674.

(84) راجع السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 634.

(85) التمرتاشي، **الوصول إلى قواعد الأصول**، ص 270.

(86) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 249.

أعلى من رتبته وجعلها تتجاوز أحياناً رتبة التواتر[87] يخبر في الواقع عن سعي حثيث من كثير من الفقهاء إلى تأصيل اجتهاداتهم واختياراتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية عن طريق أحاديث تكتسب من السلف مصداقية بما لا يدع مجالاً أمام أي مشكّك فيها، لكن هل هذا ممكن في ضوء ما وُجّه من نقد إلى السلف وما وقع بينهم من حروب وخلافات جعلتهم يمثّلون تيارات متنوّعة وغير متجانسة لا تياراً واحداً؟

ولم يكتف فقهاء الحنفية بالمشهور سبيلاً من سبل توسيع مجال الخبر المتواتر بل أضافوا إليه ما أسموه الخبر الواقع في حيّز التواتر، وهو خبر آحاد تلقاه الفقهاء بالقبول فأوجب العلم عند علماء الحنفية. يقول الجصّاص: «وهذه أخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهي عندنا في حيّز التواتر، ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك»[88]. ومن أمثلة هذا النوع حديث: **«البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه»**، ويعلّق السرخسي عليه قائلاً: «وهذا وإن كان من أخبار الآحاد فقد تلقّته العلماء بالقبول والعمل به فصار في حيّز التواتر، وعدّ هذا من جوامع الكلم»[89]. وهكذا لئن شرط في المشهور توفر صفات معيّنة في من يبثّ الخبر، فإن ما اشتُرط في الخبر الواقع في حيّز التواتر يتعلّق بمن يتقبّل الخبر، وهذا تحوّل مهمّ جداً في تاريخ الحديث النبوي، لأنّه يحوّل مركز الثقل من راوي الخبر المنتمي إلى السلف الصالح إلى متقبّله في كلّ عصر، لكنّه ليس أيّ متقبّل وإنما الأمر مقصور على فئة العلماء. وهذا أضحى هذا الصنف من الأخبار في خدمة اختيارات الفقهاء ومواقفهم التي تعكس ثقافة التمييز التي كانت تعتبر من طبائع الأشياء في عصرهم، ومن تجلّيات هذا التمييز الذي يدافع عنه الفقهاء تفاوت التكليف بين الحرة والأَمة، وهكذا ذهب أغلبهم إلى اعتبار عدّة الإماء تساوي نصف عدّة الحرائر[90]، وعوّلوا في ذلك على حديث من أحاديث

(87) نُسب هذا الموقف إلى الماوردي والروياني. راجع الزركشي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(88) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 89.

(89) السرخسي، **المبسوط**، 17/ 28.

(90) راجع نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، 1/ 129-130.

الآحاد روته عائشة عن الرسول يقول فيه : «**طلاق الأَمة تطليقتان وعدّتها حيضتان**»[91]، وقد دافع علماء الحنفية خاصة عن هذا الحديث واعتبروه في حيّز التواتر ورفضوا المواقف المخالفة التي سوّت بين الحرّة والأَمة، على غرار موقف الأصم والظاهرية. ويبتغي الفقهاء من هذا الموقف توظيف هذا الحديث في تأصيل مقدار عدّة الأمة[92].

ويظهر أنّ بعض العلماء استطاب ما دأب عليه الفقهاء بالخصوص من توسيع آفاق الخبر المتواتر فحاول أن يُنظّر لهذا العمل في باب سمّاه «ما أُلحق بالمتواتر من الأخبار» ذكر فيه ثلاثة أصناف من الأخبار، منها أولاً: «إذا أخبر الواحد بحضرة جماعة لا يتعمّد مثلها الكذب وادّعى مشاهدتها لذلك وليس لها صارف يصرفها عن تكذيبه، من دين أو رغبة أو رهبة، فتسكت عن تكذيبه، فإنّ ذلك يدلّ على صدقه»[93]، ومنها ثانياً: «إذا أخبر بحضرة النبي وادعى مشاهدته لذلك فسكت النبي عن تكذيبه فإنّ ذلك يدلّ على صدقه»[94]، ومنها ثالثاً: «إذا أخبر الواحد خبراً وأجمعت الأمة على العمل بموجبه وحكمت بصحّته، فإنّه يدلّ على أنّ النبي قال ذلك لأنّه لا يجوز أن تجمع الأمة على الخطإ»[95] ويندرج هذا التنظير ضمن الموقف السنّي الذي ضخّم منزلة السن ولم يجد في المتواتر متّسعاً

(91) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 120.

(92) يقول الجصّاص في هذا الشأن: «وهذه الآية ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4] خاصة في الحرائر دون الإماء، لأنّه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الأمصار في أنّ عِدّة الأمة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيّام، نصف عِدّة الحرة. وقد حكي عن الأصم أنّها عامة في الأَمة والحرّة، وكذلك يقول في عدّة الأَمة في الطلاق أنّها ثلاث حيض، هو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف مخالف للسنّة، لأنّ السلف لم يختلفوا في أنّ عدّة الأَمة من الحيض والشهور على النصف من عِدّة الحرّة، وقال النبيّ ﷺ: «**طلاق الأمة تطليقتان وعدّتها حيضتان**»، وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه في تنصيف عدّة الأَمة، فهو في حيّز التواتر الموجب للعلم عندنا». **أحكام القرآن**، 2/ 120.

(93) الإسمندي، **بذل النظر في الأصول**، ص 381.

(94) المصدر نفسه، ص 382.

(95) المصدر نفسه، ص 383.

فركّز على خبر الآحاد وارتقى به إلى درجة المتواتر. ولعلّ أحد أهمّ مبرّرات هذا الفعل مواجهة المذاهب غير السنّيّة التي طعنت في أخبار الآحاد[96] ومنح هذه الأخبار سلطة تغيير النصّ القرآني بالزيادة أو النسخ أو التخصيص.

وقد أدّى هذا إلى تمييع مفهوم التواتر فأضحى قائماً على معايير ذاتية وخاضعاً لأهواء الفقهاء ومؤشراً على مواقفهم المتعصبة لمذاهبهم، وبرزت بذلك ظاهرة التناقض بين الأحاديث التي عُدّت متواترة بالمعنى، من ذلك أنّ الكتاني في كتابه **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** يعتبر أن الجهر في قراءة البسملة في الصلاة فيه أحاديث متواترة بلغت ثمانية عشر حديثاً رواه واحد وعشرون صحابياً، لكنّه بعد ذلك يورد أحاديث عن ترك قراءة البسملة نقل عن عياض أنّها متواترة، بحجة أن ذلك تواتر عن الرسول وعن الخلفاء الراشدين، فمن نصدّق؟[97]

## 5 ـ قسم تطبيقي

### * دراسة لأنموذج من المتواتر اللفظي: حديث «مَنْ كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّأْ مقعدَه من النار»

يُعدّ حديث «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار» أشهر مثال على المتواتر اللّفظي لدى الأصوليّين والمحدّثين في الفكر السّنّي وفي الفكر الشّيعي على حدّ السّواء. يقول الأصولي الحنبلي ابن النّجار: «التّواتر قسمان: قسم لفظي، وهو ما اشترك عدده في لفظ بعينه، وذلك كحديث **«من كذب عليّ متعمّداً»** فإنّه قد نقله من الصّحابة الجمّ الغفير»[98].

---

(96) يقول ابن العربي في هذا السياق: «إذا ثبت وجه التأويل في المسح على الخفين فإنّها أصل في الشريعة وعلامة مفرقة بين أهل السنّة والبدعة وردت به الأخبار، فإن قيل هي أخبار آحاد وخبر الواحد عند المبتدعة باطل، قلنا: خبر الواحد أصل عظيم لا ينكره إلا زائغ، وقد أجمعت الصحابة على الرجوع إليه، وقد جمعناه في جزء الجواب الثاني أنّها مرويّة تواتراً، لأنّ الأمة اتفقت على نقلها خلفاً عن سلف وإن أضيفت إلى آحاد كما أضيف اختلاف القراءات إلى القراء في نقل القرآن وهو متواتر». **أحكام القرآن**، 1/ 239.

(97) انظر لمزيد التوسع في أمثلة هذا التناقض جمال البنا، **نحو فقه جديد**، ج2، الباب 1: السنّة في الفقه السلفي، الفصل 4، من مفارقات المحدّثين.

(98) ابن النّجار، **شرح الكوكب المنير**، 2/ 329-330.

ولم يكتف ابن الصّلاح بمقياس عدد الرّواة للحكم بأنّ هذا الحديث مختصّ بكونه مثالاً للمتواتر اللّفظي، بل أضاف إليه مقياساً آخر يدعمه هو نوعية الرّواة، فقد رواه نخبة الصّحابة وهم العشرة المبشّرون بالجنّة. يقول ابن الصّلاح: «نعم، حديث «**من كذب عليّ**» نراه مثالاً لذلك (المتواتر اللّفظي)، فإنّ رواته أزيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشّرون بالجنّة ولا يُعرف حديث يروى عن أكثر من ستّين صحابيّاً إلا هذا الحديث الواحد»[99]، وممن أطلق على هذا الحديث صفة التّواتر، إلى جانب من سبق ذكرهم، المنذري (ت 656 هـ) في كتابه **التّرغيب والتّرهيب** فقد ذكر أنّه روي عن غير واحد من الصّحابة في الصّحاح والسّنن والمسانيد وغيرها حتّى بلغ التّواتر[100]، واعتبره بهذه الصّفة النّووي والعراقي والسّيوطي، ووضعه الكتاني في المرتبة الثّانية في كتابه الخاصّ بجمع الأحاديث المتواترة[101].

وقد انضمّ الشّيعة إلى هذه المواقف، من ذلك قول الشّهيد الثّاني: «نعم، حديث «**من كذب عليّ متعمّداً**» يمكن ادّعاء تواتره، فقد نقله الجمع الغفير، قيل أربعون وقيل نيف وستّون صحابيّاً، ولم يزل العدد في ازدياد»[102] ولئن أضحى تواتر هذا الحديث بمثابة الأمر البديهي فهل كان الأمر كذلك منذ القديم؟ وهل هناك إجماع على تواتره بين العلماء؟

تسعفنا بعض المصادر بمعطيات تشير إلى أنّ تواتر هذا الحديث لم يكن مفروغاً منه ولا مجمعاً عليه، لأنّ من العلماء من نفى وجود المتواتر اللفظي في السّنة[103]، ومنهم من رفض اعتباره متواتراً لعدم توفّر بعض الشروط فيه. يقول

---

(99) ابن الصّلاح، **مقدّمة علوم الحديث**، ص 138. وانظر ابن عبد الشكور، **فواتح الرحموت**، 2/ 120.

(100) انظر الكتاني، **نظم المتناثر**، ص 11.

(101) المصدر نفسه، ص11.

(102) الشهيد الثاني، الدراية، ص 15 نقلاً عن عبد الهادي الفضلي، أقسام الحديث، وهو بحث بالإنترنت على الموقع /www.balagh.com.

(103) يقول ابن النجار: «واعلم أنّ التواتر يكون في القرآن... وأمّا الإجماع فالمتواتر فيه كثير، وأمّا السنّة فالمتواتر فيها قليل، حتّى إنّ بعضهم نفاه إذا كان لفظيّاً». **شرح الكوكب المنير**، 2/ 330-331.

النووي عن هذا الحديث : «ولأجل كثرة طرقه أطلق عليه جماعة أنّه متواتر، ونازع بعض مشائخنا في ذلك، قال : لأنّ شرط المتواتر استواء طرفيه وما بينهما في الكثرة، وليست موجودة في كلّ طريق منها بمفردها»[104].

وفضلاً عن هذا، فإنّ أبا الوليد الباجي لا يذكر هذا الحديث ضمن المتواتر وإنّما يعتبره من أخبار الآحاد الّتي انتشرت واشتهرت وتلقتها الأمّة بالقبول فلم يعد يسأل عن إسنادها، ويقول متحدّثاً عن خبر معاذ المستخدم في إثبات حجّيّة القياس : «وإذا علمت روايته وقبول الأمّة له وظهر أمره وانتشر أغنى ذلك عن ذكر إسناده ولم يقدح في صحّته جهل الرواة له، كما لا يطلب في جواز المسح على الخفين إسناد، وفي قوله ﷺ **«لا وصيّة لوارث»** وقوله **«من كذب عليّ متعمّدا»**... وغير ذلك من الأخبار الظّاهرة المتلقاة بالقبول»[105].

ولعلّ ما يضعف تواتر هذا الحديث غيابه من عدّة مصادر قديمة مبكّرة، منها **رسالة الشّافعي**، حيث توجد خمسة أحاديث تنهى عن الكذب عن الرّسول وتهدّد من يفعل ذلك بالعقاب الشّديد[106]. ولئن كان بعض هذه الأخبار يذكّر بحديث **«من كذب عليّ»** فإنّه لم يُذكر بنصّه المشهور ولم ترد عبارة **«متعمّداً»** في أيّ رواية من رواياته، وهكذا لو كان حديث **«من كذب»** موجوداً ومشهوراً فلا معنى لغيابه من **رسالة الشّافعي** وتركيز صاحبها على حديث آخر اعتبره أهمّ حجّة في مسألة الكذب على الرّسول، وهو **«حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج وحدّثوا عنّي ولا تكذبوا عليّ»** فقد علّق عليه قائلاً : «وهذا أشدّ حديث روي عن رسول اللّه في هذا، وعليه اعتمدنا مع غيره في أن لا نقبل حديثاً إلا من ثقة ونعرف صدق من حمل الحديث من حين ابتدئ إلى أن يبلغ به منتهاه»[107].

---

(104) انظر **«مقدّمة»** تحقيق كتاب الطّبراني **طرق حديث من كذب عليّ متعمّداً**، ص 17.

(105) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 580.

(106) هذه الأحاديث هي : **«إنّ أفرى الفِرى من قوّلني ما لم أقل»**... وحديث **«من قال عليّ ما لم أقل فليتبوّأ مقعده من النّار»**، وحديث: **«إنّ الّذي يكذب عليّ يبنى له بيت في النّار»**، وحديث **«من كذب عليّ فليلتمس لجنبه مضجعاً من النّار»** وأخيراً **«حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج وحدّثوا عنّي ولا تكذبوا عليّ»**. **الرّسالة**، ص 396-398.

(107) المصدر نفسه، ص 398.

وفضلاً عن هذا يغيب هذا الحديث من **موطأ مالك** بالرّغم من وعيه باتّساع حركة وضع الحديث، كما أنّه غير مذكور في كتاب **الجامع** لعبد اللّه بن وهب (ت 197 هـ) والحال أنّه خصّص باباً لأحاديث الكذب وأنّ عشرين راوياً من رواة حديث «**من كذب عليّ**» في المصادر الأخرى حاضرة في أسانيد مرويات هذا الباب. ومن المستغرب أنّ ابن وهب في الوقت الّذي يغيب عنده ذكر الحديث في كتابه **الجامع** يظهر جزءاً من إسناد هذا الحديث في مسند أحمد بن حنبل[108].

ومن اللافت للانتباه أن حديث «**من كذب عليّ**» المدعى تواتُره وقع فيه خلاف مهمّ في عبارة رئيسيّة من عباراته، وهي «**متعمّداً**» «ذلك أنّه توجد معطيات كثيرة تبرز الاضطراب والاختلاف في إدراج هذه العبارة ضمن الحديث. ولعلّ أحد الأدلّة على ذلك ما رواه ابن قتيبة: «أفما ترى تشديد القوم في الحديث وتوقّي من أمسك كراهية التحريف أو الزيادة في الرواية أو النقصان لأنّهم سمعوه عليه السلام يقول: «**من كذب عليّ فليتبوّأ مقعده من النار**» وهكذا روي عن الزبير أنّه رواه وقال: إنّهم يزيدون فيه «**متعمّداً**»، واللّهِ ما سمعته قال متعمّداً»[109]. ويظهر أنّ غاية هذا الموقف إبراز أن الكذب لا يختلف في حالة العمد وحالة الخطإ[110]. ويتعزّز موقف الزبير إذا علمنا أنّ ابن سعد في **طبقاته** لا يذكر عبارة التعمّد، فقد روى عن عثمان قوله عن الرسول: ألا إني سمعته يقول: «**من قال عليّ ما لم أقل فقد تبوّأ مقعده من النار**»[111].

وقد روى الترمذي عن أنس بن مالك قوله عن الرسول: «**من كذب عليّ**» حسبت أنّه قال «**متعمّداً فليتبوّأ بيته من النار**»[112]. ويتّضح من جملة ـ حسبته أنه

(108) راجع **المسند**، 9/56 و 118 Juynboll: Muslim tradition, p 118

(109) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 48.

(110) يقول ابن حجر في شرح هذا الحديث: «وفي تمسك الزبير بهذا الحديث على ما ذهب إليه في اختيار قلّة التحديث دليل للأصحّ في أنّ الكذب هو الإخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه سواء أكان عمداً أم خطأ. والمخطئ وإن كان غير مأثوم بالإجماع. لكن الزبير خشي من الإكثار أن يقع في الخطأ وهو لا يشعر لأنّه وإن لم يأثم بالخطأ لكنّه قد يأثم بالإكثار، إذ الإكثار مظنّة الخطإ فحمل عنه ـ وهو لا يشعر أنّه خطأ ـ ما يعمل به على الدوام للوثوق بنقله فيكون سبباً للعمل بما لم يقله الشارع». **فتح الباري**، 1/1602.

(111) ابن سعد، **طبقاته**، 2/100.

(112) **سنن الترمذي**، 5/36.

قال «**متعمّداً**» ـ أنّ إدراج عبارة التعمد في الحديث ليست مؤكدة في ذهن الراوي[113].

والملاحظ أنّ غياب عبارة «**متعمّداً**» من الحديث لم يختصّ بها الزبير بل نقلت كذلك عن عمر بن الخطاب في إحدى الروايتين عنه[114] وعن عثمان بن عفان[115] وهكذا يبدو أن لفظة التعمد تسلّلت إلى هذا الحديث بعد فترة من ظهوره من طريق الإدراج المعروف عند علماء الحديث للتمييز بين حالة الكذب المتعمد والكذب الناشئ عن الخطإ والنسيان، فهذا كذب مخفف لا تترتب عليه عواقب وخيمة كما قد يحصل للكاذب المتعمد. ولعلّ من شأن هذا التوجّه تسويغ ظاهرة الكذب للرسول لا عليه، وهو كذب كان يلجأ إليه الوعاظ والصالحون والقصاص متذرعين بقاعدة مشهورة «إنما الكذب على من تعمده».

وقد تفطن عدد من العلماء منذ القديم إلى خلفيات ممثلي هذا الاتجاه فأكدوا أنّ الكذب هو الإخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه، سواءٌ أكان عمداً أم خطأ. وفي هذا السياق قال الحاكم في **المدخل**: إن موعد الكاذب عليه في النار، وقد شدّد في ذلك وبيّن أن الكاذب عليه في النار، تعمد الكذب أم لم يتعمد في قوله ﷺ فيما رواه ابن عمر: «**إن الذي يكذب عليّ يبني له بيتاً في النار**». وقد زاد تشدداً بقوله فيما رواه عثمان بن عفان: «**من قال عليّ ما لم أقل**» فإنّه إذا نقله غير متعمد للكذب استوجب هذا الوعيد من المصطفى»[116].

ويبدو الكرماني (ت 786 هـ) متجاوباً مع هذا الرأي حين فسّر عبارة «**كذب عليّ**» في الحديث بأنّها نسبة الكلام كاذباً إليه سواءٌ كان عليه أو له. وقد علّق القاري (ت 732 هـ)[117] على هذا التفسير بقوله: «وبهذا يندفع زعم من جوّز

---

(113) هذه الجملة ذكرت في حديث مشابه رواه أبو سعيد الخدري. راجع **مصنف ابن أبي شيبة**، 5/ 296.

(114) راجع الطبري، طرق حديث «**من كذب عليّ متعمداً**»، ص 35-36.

(115) المصدر نفسه، ص ص 38-39.

(116) ذكر هذا القول السيوطي في رسالة تحذير الخواص، ص 26 نقلاً عن محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 63.

(117) القاري: برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري القاري. له **الإفهام لما في البخاري من الإبهام**، حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 1/ 134.

وضع الأحاديث للتحريض على العبادة، كما وقع لبعض الصوفية الجهلة في وضع أحاديث في فضائل السور وفي الصلاة الليلية والنهارية وغيرهما»[118].

وهكذا يمكن أن نستخلص أن إضافة لفظ «**متعمداً**» إلى حديث «**من كذب عليّ**» تخبر عن تدخّل مذهبي في صياغة نصّ الحديث وفق مقتضيات منهج أهل الحديث لتبرير ما كان يصدر عن الصحابة من كذب اعتُبر في حيّز ما ليس كذباً، وما يقوم به الوضاع الصالحون من وضع أحاديث في الترغيب والترهيب عُدّ في دائرة الكذب المباح لمصلحة الدين. وبناء على هذا لا نستغرب أن يدافع ابن قتيبة خطيب أهل السنّة في عصره عن هذه الظاهرة عن طريق إيراده خبراً لمطرف بن عبد اللّه عن عمر ينصّ على أنّ ابن حصين (ت 52 هـ) كان يحترز من الحديث عن الرسول[119].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه المعطيات تأكّد لدينا أنّ حديث «**من كذب عليّ متعمّداً**» لا يمكن أن يكون متواتراً. وقد أورد المحدّثون أنفسهم خمس عشرة رواية لهذا الحديث تتفاوت فيها الألفاظ تفاوتاً كبيراً وإن كان المعنى العام واحداً باستثناء وجود كلمة «**متعمداً**» التي تغيّر المعنى[120]. ويمكن أن نضع هذا الحديث ضمن الأحاديث التي وُظّفت مذهبيّاً لمنع الناس من اعتقاد رأي ما أو إنجاز فعل معيّن. ومن هذا القبيل حديث ذكره الجويني : وقد قال رسول اللّه : «**من قال في القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار**»[121].

ولئن نظرنا في هذا الحديث من زاوية تواتره فمن الممكن دراسته من ناحية صحّته، وقد قام بهذا العمل بعض المستشرقين وتوصّل إلى أنّ هذا الحديث موضوع في العراق في دوائر المحدّثين السنّيين في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة[122].

---

(118) انظر : المباركفوري، **تحفة الأحوذي**، 7/ 350.

(119) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 49.

(120) راجع : جمال البنا، المرجع المذكور.

(121) الجويني، **البرهان**، 2/ 771. وقد روى هذا الحديث الترمذي وأبو داود والنسائي عن ابن عباس، وصحّحه الترمذي، وتعقّبه المناوي بأنّ فيه من جميع جهاته عبد الأعلى بن عامر الكوفي، قال أحمد وغيره : ضعيف، وردّوا تصحيح الترمذي. راجع : **فيض القدير**، 6/ 190.

(122) انظر : Juynboll: *Muslim tradition*, p 132

*** دراسة لأنموذج من المتواتر المعنوي : أخبار المهدي بين الإثبات والإنكار**

اعتبر كثير من علماء أهل السنّة والشيعة أنّ أحاديث المهدي متواترة. ومن أقدم الشهادات في هذا الشأن ما قاله محمد بن الحسين الآبري الشافعي (ت 363 هـ) في كتابه **مناقب الشافعي**: «قد تواترت الأخبار بأن المهدي من هذه الأمة وأن عيسى يصلّي خلفه»[123]. ويعدّ هذا الموقف ردّاً على الحديث الذي رواه ابن ماجه عن أنس وفيه : ولا مهدي إلا عيسى. وهكذا رفض أغلب ممثلي الفكر السنّي والشيعي فكرة كون المهدي هو عيسى، وأكّد كثير منهم أنّه من عترة الرسول، من ذلك ما رواه القرطبي : وقيل المهدي هو عيسى فقط، وهو غير صحيح، لأنّ الأخبار الصحاح قد تواترت على أنّ المهدي من عترة رسول اللّه فلا يجوز حمله على عيسى»[124].

ويظهر إنّه إثر نقد ابن خلدون لأحاديث المهدي برزت كثير من المواقف المدافعة عن تواتر هذه الأخبار، من ذلك موقف ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)[125] وشمس الدين السخاوي (ت 902هـ)[126] والسيوطي (ت 911 هـ)[127] وابن حجر الهيثمي (ت 974 هـ)[128] والمتقي الهندي (ت 975 هـ)[129]. وللشوكاني

(123) ابن حجر، **فتح الباري**، 6/ 494.

(124) القرطبي، **تفسيره**، 8/ 122 (الآية 33 من سورة التوبة).

(125) نقل ابن حجر القول بالتواتر عن غيره، **تهذيب التهذيب**، 9/ 125.

(126) صرّح عدة علماء بأن السخاوي من المصرّحين بتواتر أحاديث المهدي منهم أبو زيد عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي في **مبهج القاصد** على ما نقله عنه أبو الفيض الغماري: **المهدي المنتظر** لأبي الفيض، ص 9.

(127) صرّح بتواتر أحاديث المهدي في **الأزهار المتناثرة** وغيرها من كتبه على حدّ تعبير السيد الغماري الشافعي في كتابه **إبراز الوهم المكنون** لأبي الفيض، ص 436.

(128) صرّح بتواتر أخبار ظهور المهدي في كتابه **الصواعق المحرقة**، الفصل 1، باب 11، ص 162-167.

(129) دافع هذا الكاتب ـ مؤلف **كنز العمال** ـ عن أخبار المهدي دفاعاً مدعوماً بالحجة في كتابه **البرهان في علامات مهدي آخر الزمان**، ولعلّ أهمّ ما فيه الفتاوى الأربعة المذكورة فيه ردّاً على منكري ظهور المهدي، وهي فتوى ابن حجر الهيثمي الشافعي وفتوى الشيخ أحمد أبي السرور بن الصبا الحنفي وفتوى الشيخ محمد بن محمد الخطابي المالكي وفتوى الشيخ يحيى بن محمد الحنبلي. ونصّت هذه الفتاوى على تواتر أحاديث المهدي وعلى =

رسالة سمّاها **التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر والدجال والمسيح** قال فيها : «والأحاديث الواردة في المهدي التي أمكن الوقوف عليها منها خمسون حديثاً فيها الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، وهي متواترة بلا شكّ. . .»[130]. والتواتر المقصود هنا هو التواتر المعنوي الذي اعتمده علماء الحديث المتأخّرون لإسباغ المشروعية على أخبار المهدي، وهذا ما يفسّر اهتمامهم بتأليف كتب خاصّة عنها[131]. ولئن كان الميل العام لهذه المؤلفات التوفيق بين الأحاديث المتعارضة في موضوع المهدي فإنّها تشي عن اختراق الفكر الشيعي للفكر السنّي، من ذلك أنّ مؤلّفي هذه الكتب السنّيّة يختلفون في ما إذا كان المهدي من أبناء الحسن أم من أبناء الحسين. وهكذا كان أبو نعيم الأصبهاني يرى أنّه من نسل الحسين في حين أنّ ابن قيّم الجوزية وابن حجر الهيثمي يريان أنّه من نسل الحسن[132].

وعلى الرغم من الدعم الذي قدّمه المحدّثون وكبار المتصوّفة لعقيدة المهدي فإنّها لم تتحوّل قط إلى عقيدة أساسيّة للسنّيين، لذلك لا تذكر في عقائدهم إلا نادراً، وقد تجنّب الغزالي التطرق إليها. ومع ذلك فإنّ النقد الصريح لها لم يبرز إلا من خلال ابن خلدون، فقد عقد في **مقدمته** فصلاً بعنوان «في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك»، وأقرّ بأنّ جماعة من الأئمّة رووا أحاديث المهدي، منهم الترمذي وأبو داود والبزاز وابن ماجه وأسندوها إلى عدد من الصحابة، مثل عليّ وابن عباس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأنس وغيرهم، لكن هذا لم يكن كافياً لتصحيح هذه الأحاديث

---

= أنّ منكرها يجب أن ينال جزاءه. انظر : **المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي**. وهذا الكتاب صادر عن مركز الرسالة. وهو مركز شيعي. انظر الموقع التالي بالإنترنت: www.rafed.net.

(130) نقل هذا الشاهد جمال البنا في كتابه **نحو فقه جديد**.

(131) كتب يوسف بن يحيى المقدسي السلمي الدمشقي (ت 658 هـ) **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، وكتب **العُرف الوردي في أخبار المهدي**، وكتب ابن حجر الهيثمي رسالتين حول المهدي إحداهما موسومة بـ **القول المختصر في علامات المهدي المنتظر**. راجع : هـ. كانادي (H. Kennedy) فصل «المهدي» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية)، 5/ 1225.

(132) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لذلك اعتمد قاعدة معروفة عند نقاد الحديث تتمثّل في تقديم الجرح على التّعديل. يقول شارحاً منهجه في نقد أحاديث المهدي : «فإذا وجدنا طعناً في بعض رجال الإسناد بغفلة أو سوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي، تطرّق ذلك إلى صحّة الحديث وأوهن منها»[133]. ولعلّ ما شجّع ابن خلدون على المضيّ في عمله النّقدي خلوّ **الصحيحين** من هذه الأحاديث، والأئمّة لم تجمع على صحّة خلاف **الصّحيحين**.

وقد عرض صاحب **المقدّمة** ثمانية عشر حديثاً من أحاديث المهدي وبيّن وجود الضّعف في أسانيد كلّ حديث منها ورجاله، لذلك استخلص في خاتمة بحثه أنّ هذه الأحاديث لم يسلم منها من النّقد إلا القليل أو الأقلّ منه. ويعدّ هذا الموقف على قدْر كبير من الجرأة لأنّه خرق الإجماع السّنّي والشّيعي على صحّة أحاديث المهدي ورفض الانضواء في إطار هذا الاتّفاق الوهمي لأنّه أدرك بحسّه التّاريخي أنّ الأمر لا يعدو أن يكون اختراقاً شيعياً للفكر السّنّي ومدوّناته الحديثية، لذلك عدّ عقيدة المهدي عند الشّيعة مجرّد زعم وادّعاء[134].

وما يمكن استخلاصه من هذه المقاربة السّريعة لمسألة أخبار المهدي أنّ فكرة المصلح أو المخلّص الّتي تتضمّنها ليست خاصّة بالمسلمين بل هي مشتركة بين الأديان الكتابية وغيرها، فاليهود يعتقدون بخروج مصلح في آخر الزّمان يسمّونه «إيليّا» ويعتقد النّصارى بخروج عيسى بن مريم، وصدّق بها الزرادشتيون بانتظارهم عودة بهرام شاه، واعتنقها مسيحيّو الأحباش بترقّبهم عودة ملكهم تيودور بوصفه مخلّصاً في آخر الزّمان، وجاء في الكتب الدّينية للهندوس أنّه بعد أن يتّجه أهل الأرض إلى الفساد ويكفر أكثرهم ويرتكبون المعاصي الكبيرة يأتي «برهمن كلا» أي رجل الدّين الشّجاع فيطهّر الأرض بسيفه القاطع من المفسدين

(133) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 556.

(134) يقول ابن خلدون: «وقال مثله غلاة الإماميّة وخصوصا الإثني عشرية منهم، يزعمون أنّ الثّاني عشر من أئمّتهم وهو محمّد بن الحسن العسكري ويلقّبونه المهدي دخل في سرداب بدارهم بالحلّة وتغيّب حين اعتقل مع أمّه وغاب هنالك وهو يخرج آخر الزّمان فيملأ الأرض عدلاً، يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب التّرمذي في المهدي وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمّونه المنتظر لذلك». **المقدّمة**، ص 352.

والأرجاس، ويعتقد المجوس أنه يظهر في آخر الزّمان شخص اسمه إشيزريكا، ويظهر معه شخص آخر اسمه «يتياره» أي الدّجال، فيفسد في الأرض عشرين عاماً ثمّ يحكم الأرض «أشيزريكا» فيحي العدل ويبيد الظلم ويخضع له الحكّام[135].

وهكذا فإنّ فكرة خروج المنقذ العظيم الّذي سيخلّص البشريّة من الظّلم في آخر الزّمان عرفتها كلّ الأديان تقريباً، وقد اعتبر الشّيعة المعاصرون ذلك تدعيماً لاعتقادهم في ظهور المهدي، لكنّ الأمر في نظرنا يمكن فهمه من منظور آخر، فبما أنّ أحاديث المهدي لا توجد في **الصّحيحين** وإنّما توجد في كتب حديث سنّية أقلّ صحّة منهما، فالمرجح أنّ أصحابها ـ كالترمذي وأبي داود ـ وجدوها متداولة في المناطق الّتي كانوا يعيشون فيها بتأثير من الشّيعة. وقد بدا الأثر الشّيعي في هذه الأحاديث واضحاً من خلال تركيزها على أنّ المهدي من عترة الرّسول ومن بيته، ولعلّ الفرضيّة الأخرى تتمثّل في أنّ أحاديث المهدي تُخبر عن تأثّر واضعيها بفكرة المخلّص في آخر الزّمان الموجودة قبل ظهور الإسلام. وقد وظّف علماء الإسلام هذه الفكرة لخدمة أغراض تاريخيّة ومذهبية، منها إبراز استمرار الأمّة المسلمة إلى قيام السّاعة وتأكيد عدم ارتدادها كلّها في وقت ما. وفي هذا الإطار وردت أحاديث من قبيل «**لا تزال طائفة من أمّتي منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم السّاعة**»[136]، و «**إنّ اللّه يبعث في هذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها**»[137] وقد علّق الطّوفي على هذه الأحاديث باعتبارها تدلّ على استمرار الدّين إلى قيام السّاعة[138]، ويترتّب على ذلك تأكيد صلابة نظرية الأمّة المعصومة الّتي لا تجتمع على الخطإ والضلالة والكفر.

وبناء على كشف الخلفيات العميقة لأحاديث المهدي والدّجال ونزول عيسى نرى أنّ المتواتر وقع توظيفه في قضايا غيبية تنتمي إلى المتخيّل الجماعي للبشرية

(135) راجع **موسوعة أحاديث أمير المؤمنين عليّ**، جمعها السّيد يحيى العلوي، وهي منشورة على الإنترنت بالموقع:
www.imamsadeq.org/book/sub1/al-mawsoah/mawsoah 34.html.

(136) رواه التّرمذي رقم 2192 من حديث معاوية بن قرة عن أبيه وقال حسن صحيح.

(137) رواه أبو داود رقم 4291 من حديث أبي هريرة.

(138) انظر الطّوفي، **شرح مختصر الرّوضة**، 3/ 144.

كلّها واستبعد استخدام العقل في نقد هذه الأخبار، وكلّ ذلك لخدمة أغراض مذهبية حاولوا تغليفها بالمقدّس ممثّلاً في أعلام الصّحابة حتّى لا يتطرّق إليها أيّ شكّ.

ولعلّ النّظم السّياسية الحاكمة قديماً كان من مصلحتها بروز هذا الصّنف من الحديث لإلهاء النّاس عن القضايا الحقيقية وزرع الأمل في نفوسهم وشغلهم بأخبار فيها من الإثارة والتّهويل والحيرة ما فيها، وهذا ما جعل الخوض في الإشكاليّات الّتي تطرحها أحاديث المهدي مسألة راهنة ومثيرة للجدل إلى يومنا هذا[139].

## 6 ـ مواقف إنكار الخبر المتواتر

لقد حاولت المدوّنة الأصولية الإيهام بأن الطعن في حجّيّة الخبر المتواتر لم يتأتّ إلا من خارج الجماعة الإسلامية وتحديداً من فرقة السمنية وفرقة البراهمة. فإلى أيّ مدى كان هذا الموقف وفيًّا للواقع التاريخي؟

نشير أولاً إلى أن الأصوليين أعرضوا عن تفصيل مواقف السمنية مكتفين بالردّ عليهم، لكنّ ابن عبد الشكور خرق عادتهم هذه وبيّن أن السمنية فرقة أخرى غير البراهمة، كانوا يعبدون صنماً يسمّى سومنات. وهم في الأصل من الهند، وقد أنكروا النبوّة والأخبار المتواترة لأنّهم يرون أنّه لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس دون الأخبار، وما يبرّرون به رأيهم جواز الكذب على كلّ من المُخبرين بتعمّد أو نسيان أو ذهول، وبناء على هذا يجوز الكذب على الكلّ إجماعاً، وإذا جاز الكذب انتفى العلم، وفضلاً عن ذلك فلو أفاد التواتر العلم لأدّى إلى التناقض إذا أخبر جمعان غفيران بنقيضين، كما إذا أخبر جمع بوجود إسكندر وآخر بعدمه، وقالوا أيضاً: لو أفاد المتواتر علماً يلزم تصديق اليهود أو النصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى[140].

(139) انظر ما نشرته «مجلة الوطن» عن الجدل المثار في الشّارع المصري بسبب الخلافات بين الأزهريين في مسألة ظهور المهدي وموقف العلماء السّعوديّين من ذلك، العدد 910، 28 آذار/مارس 2003. وهو بالإنترنت على الموقع /www.alwatan.org

(140) راجع ابن عبد الشكور، **شرح مسلّم الثبوت**، 2/ 113.

وقد روى الكلوذاني مواقف مشابهة لهذه عند البراهمة[141]، وهي فرقة تعترف بالألوهية لكنّها تنكر جواز النبوّة عقلاً لأسباب منها أنّ الرسول من جنس المرسل إليه، وتفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وخروج عن الحكمة وذلك غير جائز على اللَّه[142].

وبرز موقف إنكار المتواتر داخل الجماعة المسلمة كذلك، لكنّه لم يقترن بإنكار النبوّة. ووصلتنا أوّل شهادة عن هذا الموقف لدى الشافعي حين ذكر قول طائفة ردّت الأخبار كلّها مقتصرة على القرآن مؤيّدة ما تذهب إليه بأنّ في القرآن تبياناً لكلّ شيء[143]. وبناء على هذا لا يجوز أن يخصّص عامّه أو يقيّد مطلقه أو يفسّر الأمر فيه، مرّة بالفرض ومرّة بالإباحة بالأحاديث التي ينقلها الرواة، خاصّة أنّ كلّ واحد منهم غير منزّه من الغلط والنسيان والخطأ في الرواية. لذلك يقول بعض ممثّلي هذا الاتجاه متحدّثاً عن الأخبار: «لا أقبل منها شيئاً إذا كان يمكن فيهم الوهم، ولا أقبل إلا ما أشهد به على اللَّه كما أشهد بكتابه الذي لا يسع أحداً الشكّ في حرف، أيجوز أن يقوم شيء مقام الإحاطة، وليس بها[144] ويبدو أنّ ما حفز إلى ظهور هذا الموقف الذي أُطلق على من تبنّاه اسم القرآنيين[145] تنامي منزلة الحديث التشريعية إلى حدّ يهدّد منزلة القرآن «وظاهره واحد عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم فيه، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب اللَّه وأنتم تعملون بها، وتمنعون بها»[146].

ولئن كان المحتجّ عليه غير محدّد في هذه القولة فالمرجح أنّهم أهل الحديث لأنّهم ظهروا في القرن الثاني وضخموا دور الحديث ورفعوا مرتبة السنّة

---

(141) الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 15-21.

(142) الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ص 103-104.

(143) هذه إشارة إلى الآية: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: 89].

(144) الشافعي، **الأم**، 7/ 250.

(145) انظر الامتداد الحديث لأصحاب هذا التيار في بحث جيد بالإنترنت حاول رصد مختلف المواقف الفردية والجماعية التي أنكرت السنّة مكتفية بالقرآن. وهو على العنوان التالي: www.baladynet.net/abuislam/derasat/sunnahdeny.htm

(146) الشافعي، المصدر المذكور، 7/ 250.

إلى درجة القرآن[147]، وبما أنّ المعطيات التاريخية تفيد بوقوع صراع نظري قويّ بين المحدّثين وأهل الرأي من جهة والمعتزلة من جهة أخرى فإنّ من يتحدّث عنهم الشافعي لا يخرجون عن هذين الفريقين. لكن الأقرب إلى الظن انتماؤهم إلى المعتزلة لأنّهم كانوا من أكثر الفرق الإسلامية نقداً للمحدّثين وللحديث. وظهر ذلك مبكّراً في كتابات أعلامهم، من ذلك أن إبراهيم النظّام كان ينكر إفادة الخبر المتواتر للعلم ويرى أنّه مع خروج ناقليه عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيهم يجوز أن يقع كذباً[148]. ممّا يعني رفضه مقياس الكم الذي استند إليه الأصوليون، لذلك رأى أنّ من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري. وقد اعتمد في تأصيل موقفه منهجاً مقارناً بين متواتر اليهود ومتواتر المسلمين. يقول اللامشي في إشارة نادرة في **المدوّنة الأصولية** إلى موقف النظّام من الخبر المتواتر «**وقال النظّام من المعتزلة لا يوجب العلم قطعاً، ألا ترى أن تواتر اليهود على أن عيسى من قُتل صلباً لم يوجب العلم**»[149].

ويعدّ موقف هذا المفكر المعتزلي متناغماً مع تفضيله للعقل واعتباره قادراً على نسخ الأخبار[150]، كما أنّه نتيجة طبيعية لموقف أبي الهذيل العلّاف الذي كان يرى أنّ «الحجّة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء وفيما سواها لا تثبت بأقلّ من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنّة أو أكثر»[151]. وقد فسّر البغدادي شرط وجود واحد من أهل الجنة ضمن المخبرين بأنّه يمثّل تعطيلاً للأخبار الواردة في الأحكام الشرعية بناء على أنّ أهل الجنّة في نظره هم من كانوا يتبنّون عقيدة الاعتزال[152].

ولئن لم تصلنا تفاصيل إضافية عن مواقف المعتزلة في هذه المسألة فإنّ عدّة مؤشّرات تفصح عن تواصل اتجاه نقد الخبر المتواتر، فابن الرّاوندي اشتهر بإنكاره هذا النّوع من الأخبار، ممّا دعا أبا الحسن الأشعري إلى تأليف كتاب لا يكتفي

---

(147) راجع في هذا الشأن كتابنا **السنة بين الأصول والتاريخ**.

(148) البغدادي، **أصول الدين**، ص 11-12.

(149) اللامشي، **أصوله**، ص 146-147.

(150) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 43.

(151) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 109.

(152) المصدر نفسه، ص 110.

بالردّ عليه بل يشمل أيضاً الرد على جملة المنتقدين للتواتر[153]. وفي هذه الجملة يمكن أن نجد عدّة أطراف، منهم بعض الشيعة، يروي الخيّاط المعتزلي عن ابن الراوندي قوله: «فإن قال السفهاء من البغداديّين: الشّيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب للعلم، قال: قلنا لهم: ليس كلّهم يقول هذا»[154].

وينقل عن الخوارج أنّهم أنكروا حجّيّة الإجماع والسنن وقالوا إنّه لا حجّة إلا في القرآن لذلك أنكروا حدّ الرجم والمسح على الخفّين لأنّهما ليسا في القرآن، وقطعوا يد السّارق في القليل والكثير لأنّ الأمر القرآني بالقطع مطلق، ولم يقبلوا الأخبار الخاصّة بنصاب القطع ولا الرّواية في اعتبار الحرز فيه[155].

والظاهر أنّ مسألة التّواتر لم تكن تشغل الأصوليّين والمتكلّمين في كتبهم النّظرية فحسب بل امتدّ ذلك إلى المجالس، فقد كان موضوع أحدها تدارس مسألة العلم الّذي يفيده المتواتر، وبرز في أثناء ذلك موقف ينكر هذا الصنف من الأخبار ويستعيد إحدى الحجج القديمة لتبرير ما ذهب إليه[156].

ويبدو أنّ تيّار نقد المتواتر كان يعتمد بشكل أساسيّ على مواقف المشتغلين بالفلسفة والمنطق، لذلك يقول ابن تيمية في مبحث موسوم بـ **المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة**: «والمقصود هنا الكلام على الفلاسفة، فنقول: معلوم أنّ من شياطينهم من يقول: «المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع» ليدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء من الآيات والبراهين والمعجزات الّتي بعثوا بها، كما يدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات»[157]، ويمكن أن نعتبر أنّ

---

(153) هذا التّأليف موسوم بـ **كتاب النّقض على ابن الرّاوندي في إبطال التّواتر وفيما يتعلّق به الطّاعنون على التّواتر**، نقلاً عن باول كراوس، **ابن الراوندي**، وهو بحث ترجمه عن الألمانية عبد الرحمان بدوي في كتابه **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص 129.

(154) الخيّاط، **الانتصار**، ص 230.

(155) البغدادي، **أصول الدّين**، ص 19.

(156) يقول ابن عقيل: «تذاكرنا في بعض المجالس أخبار التواتر هل توجب علماً؟ فقال قائل محقّق: أراها لا توجب، لأنّ كلّ واحد من المخبرين لا يحصل بخبره العلم، ومحال أن يتجدّد العلم بجملة كلّ واحد منها لا يتحصّل به العلم، وهل الجملة إلا آحادها؟». كتاب **الفنون**، 3/ 302-303.

(157) ابن تيمية، **الرّدّ على المنطقيين**، 1/ 106-107.

محمّد بن زكريا الرازي أحد ممثّلي هذا التّيار، فهو يبطل النّبوّة على أسس عدّة منها تناقض الأنبياء فيما بينهم بالرّغم من وحدة مصدرهم وهو اللّه وتناقض روايات علماء الدّين، وهو يرى أنّ التواتر لو كان قائماً ما تناقضت الأحاديث فيما بينها في مسائل رئيسية كخلق القرآن والقدر[158].

وهكذا يمكن أن نستخلص أنّ الأصوليّين وإن همّشوا موقف إنكار الخبر المتواتر في السّنّة من داخل الجماعة المسلمة فإنّ المعطيات المتناثرة في مختلف المصادر تبرز أنّه وجد تيّار مهمّ ينكر إفادة المتواتر العلم، وهو تيّار ينقسم إلى قسمين: قسم، لا ينكر أصحابه الدّين الإسلامي برمته وإنّما يقتصرون على القرآن مصدراً للأحكام، وقد سجّل حضور هذا الموقف عبر القرون، من ذلك أنّ السّيوطي (ت 911 هـ) يروي أنّ أحد الشّيعة في زمانه «أكثر في كلامه أنّ السّنّة النّبوية والأحاديث المروية لا يحتجّ بها وأنّ الحجّة في القرآن خاصّة»[159]. وأورد حجّة على ذلك حديث «**ما جاءكم عنّي من حديث فاعرضوه على القرآن فإن وجدتم له أصلا فخذوا به وإلا فردّوه**»[160].

أمّا القسم الثّاني، فيمثّله في الغالب فلاسفة ينكرون الإسلام أو النبوّة ويتّخذون من إبطال المتواتر مسلكاً لتحقيق غايتهم هذه. ولعلّ السرخسي يقصدهم حين قال: «ومن النّاس من يقول الخبر لا يكون حجّة أصلاً، ولا يقع العلم به بوجه، وكيف يقع العلم به والمخبرون هم الذين تولّوا نقله، وإنما وقوع العلم بما ليس من صنع البشر ويتحقّق منهم الاجتماع على اختراعه قلّوا أو كثروا، فذلك يكون موجباً للعلم أصلاً، هذا قول فريق ممّن ينكر رسالة المرسلين»[161]. ويبدو أن ما ساهم في نشأة هذه المواقف ليس اختلاف المنطلقات والخلفيات المعرفية والعقائدية فحسب، بل كذلك عدم تجانس الموقف الأصولي في تنظيره لشروط الخبر المتواتر وخاصّة شرط العدد، فقد دفع الاضطراب في تحديد العدد الأدنى المطلوب لحصول العلم بالمتواتر فريقاً من العلماء إلى إنكاره. يقول ابن العربي:

(158) عبد الرّحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص 247.

(159) السّيوطي، **مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسّنّة**، ص 13.

(160) اعتُبر هذا الحديث موضوعاً في عدّة مصادر، منها **الفوائد الموضوعة** للكرمي، رقم 152.

(161) السرخسي، **أصوله**، 3/ 283.

«لا نقول: إنّه يحصره عدد، لأنّ أيّ عدد ذكرته لم يعد فيه معارضاً بدونه أو بأزيد منه، ولأجل هذه التردّدات أنكرت طائفة العلم الحاصل بالخبر المتواتر»[162].

**خاتمة**

يبدو أن مبحث التواتر يحتاج إلى كثير من الدراسات لتعميق النظر فيه، فيمكن أن يُدرس من زاوية منهج علم الأديان المقارن للنظر في مدى التقاء الأديان المعروفة في اعتماد مبدإ التواتر. وقد وجدنا ما يشير إلى أنّ بعض المدافعين عن الدين المسيحي عوّلوا على شهادة التواتر لإثبات عصمة **الإنجيل**[163].

كما يمكن للتواتر أن يُدرس من منظور قانوني لبيان صلته بالقانون الحديث. ونلاحظ في هذا السياق أن تأثير المواقف الأصولية الخاصّة بالمتواتر ظلّ قائماً إلى أواخر الحكم العثماني، لأنّ «مجلة الأحكام العدلية العثمانية» تضمّنت مواد تُبرز ضرورة العمل بالمتواتر. فهو من أقوى البيّنات، وأقوى من شهادة الشاهدين، وعلى هذا الأساس نصت المادة 1698 من المجلة على أنّه «لا تقبل البيّنة التي أقيمت على خلاف المتواتر»[164]. وقد ساء استعمال المتواتر في المجال القضائي في سوريا ولبنان فأُلغي العمل به بقرار المفوضية الفرنسية سنة 1926[165]. والتواتر غير معروف في القوانين العصرية بالمعنى المذكور عند الأصوليين وهو تتابع الخبر عن جماعة كبيرة العدد بما يؤدّي إلى العلم اليقيني، لكن يوجد في هذه القوانين ما يقارب التواتر وهو الشهادة المبنية على الإشاعات والسماع، وهذا غير مقبول إلا في أحوال نادرة[166].

والمؤكّد أنّ الدراسات التطبيقية التي تركّز على الأحاديث المتواترة واحداً إثر آخر

(162) ابن العربي، **المحصول**، ص 113-114.

(163) راجع: اسكندر جديد، **عصمة التوراة والإنجيل**، مبحث شهادة التواتر. وهو على الموقع التالي بالإنترنت:

www.al-nour.com/bible/torah/torah4.htm

(164) انظر: **درر الحكّام في شرح مجلة الأحكام، الكتاب 15: البيّنات والتحليف**، موقع جامع الفقه الإسلامي بالإنترنت، المرجع المذكور.

(165) ارجع إلى صبحي محمصاني، **فلسفة التشريع في الإسلام**، ص 298.

(166) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يمكن أن تؤدّي إلى نتائج مهمّة مثلما فعل ينبول مع حديث «**من كذب عليّ متعمّداً**». وتوصل من خلال دراسته هذه إلى أنّ الحديث الموصوف بالتواتر يحتمل ألا يعكس حقيقة تاريخية[167]. ولعلّ مثل هذه الدراسات إن استندت إلى التقنيات الحديثة تستطيع أن تغيّر عدّة حقائق كانت سائدة لمدة قرون. ونقف هنا عند باحث متخصّص في الألسنيّة الحاسوبية (computational linguistique) شرع في دراسة الأحاديث النبوية اعتماداً على تقنيات الحاسوب، ودرس في هذا الصدد حديث «**إنما الأعمال بالنيات**»، الذي اعتبره كثير من العلماء متواتراً. وقد توصل هذا الدارس إلى أن الرواة المذكورين في أسانيد هذا الحديث هم رجال الكتب الستّة، كما يظهر في مشجر الأسانيد. ومع أن الحديث صحيح ومشهور إلا أنه غريب المتن والإسناد معاً، فالمتن لا نعرفه إلا من حديث عمر بن الخطاب، والإسناد لا نعرفه إلا من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) الذي تفرد بروايته عن محمد بن إبراهيم التيمي، وقد تفرد بدوره بروايته عن علقمة بن وقاص الليثي الذي تفرد هو أيضاً بروايته عن عمر بن الخطاب، واستغرب الباحث من هذا التفرد والحال أنّ الحديث قاله الرسول على المنبر، ولا بد أن عشرات الصحابة قد سمعوه كما سمعه عمر بن الخطاب. وتساءل كيف تبقى رواية مثل هذا الحديث المشهور محصورة برجل مات عام 143 هـ؟ أي إنه لو لم يَرْوِه يحيى بن سعيد لما كان وصلنا؟ وختم هذا الدارس بحثه لهذا الحديث بالقول إنّه «طالما أن جميع الخطوط تلتقي عند يحيى بن سعيد فماذا تعني دراسة الأسانيد المختلفة لهذا الحديث؟ لماذا لا نكتفي بالقول إنّه حديث يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب، وأنّه صحيح باتفاق الأئمّة، ونصرف النظر عن جميع الأسانيد التي ترويه عن يحيى بن سعيد والتي تستوعب مجلداً كاملاً دون الدخول في تشعبات الجرح والتعديل»[168].

ويبدو أنّ الإشكال في مثل هذه الدراسات التي تستعين بالحاسوب أن نتائجها تبقى شكلية لأنّها لا تستطيع الاستفادة من المنهج التاريخي لتفكيك خلفيات الأحاديث وسياقاتها التاريخية والضغوط التي مورست عليها من القوى السياسية

(167) انظر:

Juynboll, *Muslim tradition*, chap 3.

(168) برهان بخاري، **دراسات حديثية في المصطلح**، الكتاب 1 من **الموسوعة الشاملة للحديث النبوي الشريف**، ص 47.

والمذهبية، وهذا ما جعل بعض الباحثين المحدثين يدعو إلى دراسة التواتر من زوايا الاصطناع، فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة، فليس ثمّة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها واختلاق مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها[169]. والاصطناع لا تقوم به السلطة السياسية فحسب بل كذلك المؤسسة الدينية ممثّلة في مذاهبها المختلفة، وبناء على هذا برزت كميات من الأخبار عند مختلف المذاهب الإسلامية نعتت بالتواتر لتعزيز أطروحات كلّ مذهب، وأدّى هذا إلى اتسام مبحث التواتر بالطابع المذهب النخبوي الضيّق وأضحى لكلّ مذهب أخباره المتواترة علامة على احتكاره للحقيقة واليقين دون المذاهب الأخرى. يقول الجويني في هذا: «والتواتر ينقسم، منه ما يعمّ الكافة لاشتراكهم في سببه كنقل الدول والبلدان، ومنه ما يختصّ به طوائف وفرق لاختصاصهم بالاعتناء به»[170]. ويقول الزركشي: «ينقسم التواتر باعتبارات أحدها إلى ما يتواتر عند الكافة وإلى ما يتواتر عند أهل الصناعة، كمسألة عدم قتل المسلم بالذمي فإنّها متواترة عند الشافعية دون الحنفية»[171].

ويظهر أنّ هاجس إشراك الأمة في المتواتر كان غائباً عن العلماء لأنّ التعصّب المذهبي أغرقهم في متاهات السجال النخبوي، لذلك يقول الذهبي: «وليس من شرط التواتر أن يصل إلى الأمة، فعند القراء أشياء متواترة دون غيرهم وعند الفقهاء مسائل متواترة عن أئمّتهم لا يدريها القراء...»[172].

ولعلّ ما تخلّل مبحث الخبر المتواتر من توظيف مذهبي وتضخيم لدوره حتى ضاهى القرآن أو زاد عليه، ومن تدخل سياسي، هو الذي أدّى إلى ظهور مواقف أنكرته في القديم ودعت إلى مراجعته أو التخلّي عنه في العصر الحديث. من ذلك اعتبار بعض الدارسين أن معظم الأحاديث التي منحت صفة التواتر تدور على أمور غير منطقية وهامشية وتتصل بمسائل خلافية جزئية أولاها الفقهاء أهمية كبيرة،

---

(169) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية**، ص 69.

(170) الجويني، **البرهان**، 1/ 669.

(171) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 247.

(172) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 10/ 171.

كالمسح على الخفين[173]. وارتأى بعض الدارسين الآخرين أن يثير مسألة موثوقية الخبر المتواتر فانطلق من اختلاف الروايات الخاصة بتحديد عمر الرسول لحظة وفاته بين ستين سنة وثلاث وستين، وخمس وستين، واختلافها في يوم دفنه[174]، ليتساءل: «هل يمكن أن يضطربوا كل هذا الاضطراب في تحقيق الخبر المتواتر عن حدث جليل كموت نبيّهم أعظم من في هذه الأمة، بينما هم قادرون على التواتر في حفظ أقواله»[175]. ويخلص للقول كيف للمنهج العلمي أن يقدم لنا التواتر اليقيني على مستوى الأقوال ولا يتحقق ذلك على مستوى أحوال مؤسس الإسلام؟ ويترتب على ذلك في رأيه استحالة يقينية الأقوال ما دام ذلك كان على مستوى حدث كبير مثل حدث وفاة محمد.

وهكذا فإنّ الخبر المتواتر وإن رام الأصوليون تحصينه من التشكيك والنقد وإسباغ القداسة عليه، فإن ذلك ليس إلا نتيجة من نتائج تفاعلهم مع الواقع التاريخي واستجابة لمقتضيات انتماءاتهم الاجتماعية والسياسية والمذهبية، وهم بذلك قد كرّسوا تاريخية هذا الصنف من الأخبار.

### ب ـ الإشكاليّات الحافّة بحجّيّة خبر الآحاد

#### 1 ـ موقف الإثبات

تسمح لنا الوثائق المتوفّرة بأن نقرّ أنّ البداية الفعليّة لعمليّة تأصيل مشروعيّة أخبار الآحاد كانت من إنجاز الشّافعي، ففي كلّ آثاره تقريباً كان الدّفاع عن خبر

(173) جمال البنا، **نحو فقه جديد**، الفصل 4.

(174) يقول عبد الرزاق عيد: «ولم يتوقف الخلاف عند هذه النقطة بل تعدّاه إلى يوم دفنه الثرى، فقيل دفن يوم الثلاثاء، وذهب البعض إلى القول بأنّ محمداً بقي مسجّى ثلاثة أيام ولم يُدفن إلا يوم الأربعاء. والأشدّ عجباً بصدد تاريخ وفاة محمد ما نقله الطبري، إذ يبدو من خلال إحدى الروايات كأنّ هناك خلافاً، حول تاريخ وفاته، ليس بالشهر واليوم فحسب بل في أيّة سنة: هل هي السنة الحادية عشرة للهجرة كما هو متفق عليه أم في السنة العاشرة» سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي، البوطي أنموذجاً، راجع مالك مسلماني: **قراءة في كتاب سدنة هياكل الوهم** .وهو منشور بالموقع التالي:
www.nisaba.net/readings3/read3/criti/htm

(175) المرجع نفسه.

الآحاد مشغلاً من مشاغله، غير أنّ كتابه **الرّسالة** مثّل بؤرة الاهتمام الرّئيسي بهذا المبحث. فقد خصّص بابين لهذا الصّنف من الأخبار، أحدهما موسوم بـ «الحجّة في تثبيت خبر الواحد»، واستغرق تأصيله النّظري لخبر الآحاد قرابة المائة صفحة اشتملت على سيل من الحجج، ممّا يخبر عن استنفاره كلّ طاقاته الفكريّة لمواجهة خطر تاريخي يتمثّل في تفشّي ظاهرة إنكار أحاديث الآحاد أو تغليب أصول فرعيّة عليها لدى بعض المدارس الفقهيّة.

ويعدّ عمل الشّافعي في هذا المستوى مرتبطاً بالصّراع الدّائر في زمنه بين أهل الحديث وأهل الرّأي، ولم يكن موقف صاحب **الرّسالة** من هذا الصّراع محايداً بل انحاز فيه إلى أهل الحديث حتّى سمّي «ناصر السنّة». ولعلّ من مرتكزات من أطلق عليه هذه التّسمية موقفه الدّاعم بقوّة لخبر الآحاد، حتّى عدّه أصلاً في نفسه. يقول الشّافعي : «وتثبيت خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثّله بغيره بل هو أصل في نفسه»[176].

وتواصل هذا الموقف في المدوّنة الأصوليّة السنّيّة، فابن حزم مثلاً يعتبر أنّ «خبر الواحد الثّقة المسند أصل من أصول الدّين»[177]. أمّا ابن التّلمساني فإنّه ينصّ على أنّ «العمل بخبر العدل أصل عظيم مهمّ في الدّين، يستند إليه كثير من الأحكام»[178]. وهو يعلّق بكلامه هذا على قول الرازي إن «النّصف من مسائل الأصول متفرّع على هذا الدّليل (خبر الآحاد)»[179].

ويبدو من الواضح أنّ تأسيس مشروعيّة أخبار الآحاد تقترن بحاجة الفقهاء إلى استمداد الأحكام الشّرعيّة لاحتواء النوازل المستجدّة في الواقع. وهذه الحاجة تنبع من حقيقة محدوديّة الأحكام الّتي تضمّنها النصّ القرآني. وعلى هذا الأساس كان خبر الآحاد ملاذ الفقهاء والأصوليّين لتشريع حاجاتهم الدّينيّة والدّنيويّة لذلك تفرّعت عنه الأحكام وارتبط به الحلال والحرام، على حد عبارة القرطبي[180].

---

(176) الشّافعي، **الرّسالة**، ص 384.

(177) ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 110.

(178) ابن التلمساني، **شرح المعالم في أصول الفقه**، 2/ 190.

(179) الرازي، **المعالم في أصول الفقه**، 1/ 188.

(180) يقول القرطبي: «ففي الآية ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَيْ عَشَرَ =

وقد كان هذا الموقف ضرورة حيويّة، فأكثر الأحكام الفقهيّة تستند إلى الحديث، وأغلب الحديث من صنف الآحاد لذلك يقول الطوفي: «لو لم يجب العمل به (الآحاد) لتعطّل أكثر الوقائع عن الأحكام الشّرعيّة، وهذا لا يجوز، فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزا»[181].

ولا يعني الإقرار بمشروعيّة أخبار الآحاد أنّها تفيد القطع واليقين، فأغلب الأصوليّين كانوا يدركون أنّها لا تؤدّي إلا علماً ظنّيّاً، إلا أنّ المصلحة دفعتهم إلى إيجاب العمل بها. يقول الرازي: «أجمعنا على أنّ الخبر الّذي لا نقطع بصحّته مقبول في الفتوى وفي الشّهادات، فوجب أن يكون مقبولاً في الرّوايات، والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة»[182].

ولا يدلّ تأسيس حجّيّة أخبار الآحاد على أنّ المنزلة الّتي آلت إليها كانت بديهيّة في تاريخ الفكر الإسلامي، فإنّها لو كانت كذلك ما اقتضت ذلك المجهود النّظري والجدالي الكبير الّذي بذله الأصوليّون لإثبات مشروعيّتها.

وبالفعل منذ ظهور المواقف المنكرة أو النّاقدة لهذا الصّنف من النّقل بدأت الكتابات المدافعة عنه في مصنّفات المحدّثين[183] والأصوليّين[184] ومن اللاّفت للانتباه أنّ التّأسيس النّظري لأخبار الآحاد لدى الأصوليّين هو عمل دفاعي ينهض به المحدّثون والسنّيون أساساً لمواجهة أصحاب المذاهب غير السنّيّة، وهذا الأمر نلاحظه كذلك في تاريخ تدوين الحديث فإنّه كان في بُعدٍ من أبعاده ردّاً على كثرة الابتداع[185].

---

= نَقِيبًا﴾ [المائدة: 12] دليل على قبول خبر الواحد فيما يفتقر إليه المرء ويحتاج إلى اطلاعه من حاجاته الدّينيّة والدّنيويّة، فتركب عليه الأحكام ويرتبط به الحلال والحرام». **تفسيره**، 6/ 112.

(181) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 2/ 114-115.

(182) الرازي، **المعالم**، 2/ 192.

(183) انظر مثلاً: باب «ما جاء في إجازة خبر الواحد الصّدوق في الأذان والصلاة والصّوم والفرائض والأحكام»، **صحيح البخاري**، 9/ 155-160.

(184) راجع مثلاً: باب «أدلّة المانعين والردّ عليها» لدى الباجي، **إحكام الفصول**.

(185) يقول ابن حجر في هذا الشأن: «إنّ آثار النّبيّ لم تكن في عصر أصحابه وكبار تابعيهم مدوّنة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين، أحدهما أنّهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن =

وإذا كان التّأسيس النّظري لأخبار الآحاد من فعل السنّيين بالخصوص، فإنّ ممثّلي المذاهب السنّيّة أسهموا في هذا العمل بالرّغم من وجود تيّارات ضمنها تنكره[186].

ولئن تعدّدت بحوث الأصوليّين في مسألة خبر الآحاد فإنّها اشتركت في مسعى إثبات مشروعيّته تعويلاً على الأدلّة السّمعيّة والعقليّة. ففي المستوى الأوّل اعتمد الأصوليّون على الدّليل القرآني لتشريع خبر الآحاد انطلاقاً من القرن الثاني أو الثّالث[187]. ونلاحظ في هذا الصّدد وجود أكثر من خمس عشرة آية في

= ذلك كما ثبت في صحيح مسلم خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم، وثانيهما لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأنّ أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة ثمّ حدث في أواخر عصر التّابعين تدوين الآثار وثبوت الأخبار لمّا انتشر العلماء في الأمصار و كثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار». «**مقدّمة» فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ص 4.

(186) صنّف الشّافعي كتاباً في إثبات العمل بخبر الواحد انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 261، وصنّف عيسى بن أبان كتاب **خبر الواحد**، ابن النّديم، **الفهرست**، ص 289. وألّف داود بن علي الظّاهري كتاب **خبر الواحد** وكتاب **الذبّ عن السّنن والأحكام والأخبار** في ألف ورقة. ابن النديم، المرجع نفسه، 304-305. وكتب الحسن بن موسى النّوبختي وهو من شيعة القرن الثالث كتاب **خبر الواحد والعمل به**. راجع حسن الصّدر، **تأسيس الشّيعة لعلوم الإسلام**، ص 311. وفي القرن الرابع ألّف أبو القاسم البلخي المعتزلي (ت 309 أو 317 أو 319) كتاب **قبول الأخبار في معرفة الرّجال** وهو مطبوع يقول في **«مقدّمته»**: «فإنّي لمّا عارضت شيخنا أبا الحسين في كتابه الّذي طعن به على خبر الواحد فعلت كتابي هذا وذكرت لك فيه أحوال القوم...» وفي هذا الكلام إشارة إلى كتابه **في حجّة أخبار الآحاد** الّذي ردّ فيه على أستاذه الخيّاط. وقد ذكر هذا الكتاب في **«مقدّمة»** تحقيق فؤاد السيد لتأليف القاضي عبد الجبار **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص 52. وفي القرن الخامس نجد الطّوسي يؤلّف رسالة في العمل بخبر الواحد وبيان حجّته. راجع **«مقدمة» تحقيق كتاب العدّة في أصول الفقه للطوسي**، 1/ 52. ويخبرنا الخطيب البغدادي أنه أفرد لوجوب العمل بخبر الواحد مصنّفاً. راجع كتابه **الكفاية في علم الرواية**، ص 26.

(187) الأمر غير مؤكّد، لأنّ **رسالة الشّافعي** لا تتضمّن أدلّة قرآنيّة صريحة على حجّيّة الآحاد لكن كتاب **أحكام القرآن** إن صحّت نسبته إلى الشّافعي يتضمّن فصلاً بعنوان «تثبيت خبر الواحد من الكتاب». وبخلاف ذلك تنقل المصادر الحنفيّة عن عيسى بن أبان، وهو أصولي حنفي من القرن الثالث، أنه اعتمد عدّة آيات لإثبات مشروعيّة خبر الآحاد.

مختلف المصادر الأصوليّة إلا أنّ ما يعتمد بشكل رئيسي آيتان من سورة التّوبة وسورة الحجرات[188].

فالآية الأولى من سورة التّوبة تواتر اعتمادها ستّ عشرة مرّة من بين خمسة وعشرين مصدراً أصوليّاً عدنا إليها، وهي إذن أكثر الآيات الّتي عوّل عليها الأصوليّون، لذا نلفيها حاضرة عند أغلب المذاهب وفي كلّ القرون بدءاً من القرن الثّالث للهجرة. وقام تأويل الأصوليّين لهذه الآية على عدّة خصائص، منها تثبيت دلالة العبارة القرآنيّة في معنى وحيد وإقصاء التّعدّد والاختلاف الّذي طبع تأويل العبارة، من ذلك اعتبار أنّ الفرقة تعني ثلاثة أفراد فصاعداً، والطّائفة من الفرقة بعضها، لذلك وقع حصر دلالة عبارة الطّائفة لتدلّ على الواحد أو الاثنين فحسب[189].

وتعدّ الانتقائيّة كذلك إحدى خصائص التّأويل الأصولي لهذه الآية، فمع إدراك الأصوليّين اختلاف الموقف التّفسيري إزاءها وإزاء عبارة الطائفة فيها فإنّهم يتشبّثون بالدّلالة الّتي تناسب غايتهم[190].

وقد تفطّن بعض الأصوليّين إلى تعسّف نظرائهم في تأويل لفظ الطّائفة فهي عبارة يمكن أن تطلق على العدد القليل أو العدد الكثير[191] وهذا التّعدّد الدّلالي

---

(188) المقصود [التوبة: 122] ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، و [الحجرات: 6] ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا أَن تُصِيبُوا قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾.

(189) يقول السرخسي: «والفرقة اسم للثلاثة فصاعداً فالطائفة من الفرقة بعضها وهو الواحد أو الاثنان». **المحرّر في أصول الفقه**، 1/ 242.

(190) يقول السّرخسي: «لأنّ المتقدّمين اختلفوا في تفسير الطّائفة: قال محمد بن كعب هو اسم للواحد، وقال عطاء اسم للاثنين، وقال الزهري لثلاثة، وقال الحسن لعشرة، ولم يقل أحدهم بالزّيادة على العشرة، ومعلوم أن بخبر العشرة لا ينتفي توهّم الكذب، ثمّ الأصحّ ما قاله محمّد بن كعب، فقد قال قتادة في قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ﴾ [النور: 2] الواحد فصاعداً، المصدر نفسه، 1/ 242.

(191) يقول ابن رشد: «وإنّما يشبه أن يظنّ أن الآية ليست بقاطعة ولا نصاً في العمل بخبر الآحاد من جهة أن الطائفة اسم يقع على النفر اليسير والعدد الكثير الّذي يمكن أن يقع اليقين بقولهم». **الضروري في أصول الفقه**، ص 71-72.

للفظ أشار إليه عدّة فقهاء ومفسّرين قديماً[192] وحديثاً[193].

وهكذا فإنّ **المدوّنة التّفسيريّة** تبرز ثراء المداخل الّتي وقعت مقاربة الآية بها في مقابل فقر مقاربة أغلبيّة الأصوليّين[194] .أمّا الآية الأخرى الّتي يستند إليها الأصوليّون لإثبات خبر الآحاد فإنها الآية السادسة من سورة الحجرات، وهي الدّليل القرآني الأكثر أهمّيّة بعد الآية السّالفة الذّكر. وقد تواترت هذه الآية إحدى عشرة مرّة في المصادر الأصوليّة الّتي رجعنا إليها بدءاً من القرن الثّالث، ولاحظنا أنّ الأصوليّين المالكيّة فضّلوها على غيرها على خلاف غيرهم من الظاهريّة أو الأحناف[195]، وهذا التنوّع في الموقف من الآية بارز كذلك في المدوّنة التّفسيريّة[196].

ويجدر التّنبيه إلى أنّ مقاربات الأصوليّين في إثبات خبر الآحاد من القرآن

---

(192) يقول مجاهد: «الطّائفة الرّجل الواحد إلى الألف». **لسان العرب** لابن منظور، 8/ 223.
ويقول ابن قتيبة: «قالوا: وأقل ما تكون الطائفة ثلاثة، وغلطوا في هذا القول، لأنّ الطائفة «تكون واحداً واثنين وثلاثة وأكثر»، **تأويل مختلف الحديث، ص** 61. ويذكر الطّبري أنّ الطّائفة من الواحد إلى ما بلغ من العدد». **تفسيره،** 16/ 516.

(193) يقول محمد الطّاهر ابن عاشور: «والطّائفة الجماعة من النّاس ذات الكثرة والحقّ أنّها لا تطلق على الواحد والاثنين وإن قال بذلك بعض المفسّرين من السّلف، وقد تزيد على الألف». **التّحرير والتنوير،** 5/ 186.

(194) يمكن أن نذكر استدلالاً على هذا الثّراء موقف الطّبري الذي لا يشير إلى علاقة الآية بإثبات خبر الآحاد وموقف الزّمخشري، فهو يوظف الآية لنقد سلوك الفقهاء. راجع **الكشّاف،** 2/ 221 وموقف القرطبي إذ يعتبر الآية أصلاً في وجوب طلب العلم ويرفض التّأويل السّائد للطائفة بأنّها الواحد أو الاثنين. ونذكر أيضاً موقف الرازي والبيضاوي فكلاهما ينتمي إلى فئة الأصوليين لذلك يُبرزان صلة الآية بإثبات خبر الآحاد. راجع **تفسير الرازي،** 2/ 22؛ **وتفسير البيضاوي،** 3/ 84.

(195) اعتمد ابن القصار المالكي هذه الآية من سورة الحجرات دليلاً وحيداً لإثبات حجّيّة خبر الآحاد ووضعها القرافي في صدارة الأدلّة، أمّا المازري فإنّه عدّها أقوى الأدلّة القرآنيّة على مشروعيّة الآحاد.

(196) نجد في **المدوّنة التّفسيريّة** موقفين رئيسيين إزاء هذه الآية: أحدهما، يغيّب علاقة الآية بخبر الواحد ويركّز على أسباب النّزول، وهذا شأن الطّبري وابن كثير والزّمخشري والشّوكاني في تفاسيرهم. أمّا الموقف الثّاني، فهو يثبت صلة الآية بخبر الواحد، ويمثّل هذا الاتّجاه الرازي والبيضاوي والقرطبي ومحمد الطّاهر ابن عاشور في مصادرهم التّفسيريّة.

وإن كانت متجانسة ومتشابهة في غالبيّتها فإنّ هذا التّجانس يخرقه الموقف الحنفي. فأهمّ علماء الأصول في المذهب الحنفي يعتمدون في إثبات خبر الآحاد آيتين مخالفتين(197) لما يتعلّق به أغلب الأصوليّين. ولا يكتفي الحنفيّون بذلك بل ينقدون أحياناً حجج مخالفيهم(198). ويبدو أنّ الأصوليّين الحنفيّين جاروا في موقفهم هذا شيوخ مذهبهم وخاصّة عيسى بن أبان (ت 220 هـ).

ومن اللاّفت للنّظر وجود مقاربة متميّزة في سياق إثبات خبر الآحاد بالقرآن لدى السمرقندي، فقد اعتمد آيات أربعاً مختلفة اختلافاً تامّاً عن مقاربات بقيّة الأصوليّين(199). وهذا الموقف دليل على أنّ إثبات خبر الواحد مسألة اجتهاديّة خضعت للتّأويل والتّوظيف والتّعسّف أحياناً ممّا أدّى إلى بروز موقف أصولي ناقد لإثبات الآحاد بالقرآن تبنّاه جمع من المتكلّمين وعبّروا عنه بالسّكوت تارة والتّصريح تارة أخرى، ويتجلّى السكوت من خلال تغييب النّصوص القرآنيّة من مقارباتهم الإثباتيّة لخبر الآحاد(200). ويبدو أنّ هذا الموقف تأثّر بالاتّجاه النّافي لحجّيّة الآحاد(201)، أمّا التّصريح فإنّه يتمثّل في إضعاف الحجج القرآنيّة المثبتة للآحاد وتوهينها، من ذلك أنّ الغزالي نصّ على أنّ الدّليل القرآني غير قاطع في مجال إثبات الآحاد، وجعله في المرتبة الرّابعة والأخيرة بين الأدلّة الإثباتيّة، وعرض ما انتقدت من أجله بعض الآيات المثبتة للآحاد(202).

---

(197) يتعلّق الأمر بالآية 187 من سورة آل عمران ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾، والآية 159 من سورة البقرة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾.

(198) انظر مثلاً: نقد الجصّاص للاحتجاج بالآية 6 من سورة الحجرات **الفصول في الأصول**، 3/ 80.

(199) هي: الآية 33 من سورة النّور، والآية 10 من سورة الممتحنة، والآية 2 من سورة الطّلاق، 3/ 80 والآية 282 من سورة البقرة. راجع **ميزان الأصول** للسمرقندي، 2/ 664-665.

(200) تبنّى هذا الموقف الجويني والباجي، والغزالي في **المنخول**، وابن قدامة في **روضة النّاظر**، والقاضي عبد الجبّار في **المغني**، والطّوسي في **العدّة**، والطّوفي في **شرح مختصر الرّوضة**.

(201) يقول نُفاة الآحاد: «ليس في العقل ما يوجب العمل بخبر الواحد، وليس في كتاب اللّه ناصٌّ عليه». راجع الجويني، **البرهان**، 1/ 603.

(202) راجع **المستصفى**، ص 116.

ومن الواضح أنّ مستند موقف المتكلّمين ظنّية دلالة الآيات، فهي لا ترقى إلى مرتبة النّصوص، أي الأدلّة القاطعة. وفضلاً عن هذا استند موقف المتكلّمين إلى اتجاه المخالف الرّافض للدّليل القرآني[203]، وهكذا لم يكن بمقدور هذا الفريق من الأصوليّين أن يتجاوز الاعتراضات المقدّمة على الآيتين الرئيسيّتين في إثبات خبر الآحاد، وهذا ما فتح المجال لإمكانيّة تغييب الدّليل القرآني[204]. ويتّضح إذن نجاح الانتقادات في تغيير الموقف الأصولي وزحزحته نحو البحث عن حجج أكثر إقناعاً وتماسكاً.

ولئن لقي الدّليل القرآني معارضة ونقداً من فريق من الأصوليّين المتكلّمين بالخصوص، فإنّ أغلبيّة الأصوليّين اتّفقت على اعتماد السنّة الفعليّة والإجماع لتأكيد مشروعيّة خبر الآحاد. فأمّا دليل السنّة الفعليّة فهو ما تواتر من إنفاذ الرّسول ولاته ورسله آحاداً إلى أطراف البلاد النائية لتبليغ النّاس أحكام الدّين ورسائل النّبي، وهذا الدّليل احتلّ المرتبة الثانية بعد القرآن أو الإجماع، ووضعه بعض الأصوليّين في صدارة الحجج السمعيّة على حجّيّة خبر الآحاد[205].

غير أنّ هذه المواقف لم تمنع من بروز اعتراضات كثيرة على هذا الدّليل[206] من ذلك اعتراض الآمدي، إذ يقول: «سلّمنا صحّة التّنفيذ بالأخبار الدّالّة على الأحكام الشّرعيّة وتعريفهم إيّاها، ولكن لا نسلّم أنّ ذلك يدلّ على كون خبر الواحد في ذلك حجّة، بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث إليهم بما تواتر بضمّ خبر غير ذلك الواحد إليه، ومع هذه الاحتمالات فلا يثبت كون

(203) استخلص الآمدي من تحليله للآية 122 من سورة التّوبة أنّ «الاستدلال بها على كون خبر الواحد حجّة في الشرعيّات غير خارج عن باب الظّنون فيما هو من جملة الأصول والخصم مانع لصحّته». **الإحكام في أصول الأحكام**، 2/ 71.

(204) يقول المازري عن الاستدلال بالآية 6 من سورة الحجرات: «وأمّا إلحاقها بمرتبة النّصوص الّتي لا تحتمل التّأويل فهذا ممّا لا ينظر فيه، فإن خِفْتَ التشغيب عليك إذا تعلقت بهاتين الآيتين (الآية 6 من الحجرات والآية 122 من التّوبة) فلتعلّقْ بالسّنن». **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص 454.

(205) انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 259.

(206) انظر أنموذجاً من هذه الاعتراضات قدّمه أبو الحسين البصري وردّ عليه. **المعتمد في أصول الفقه**، 2/ 120-123.

خبر الواحد حجّة فيما نحن فيه»[207]. واحتذى الطّوفي حذو موقف الآمدي في اعتبار دليل السنّة الفعليّة دليلاً ظنّياً احتمالياً، وهذا لا يكفي لإثبات خبر الآحاد[208].

وقد ترك هذا الموقف صداه في الأجيال الإسلاميّة وصولاً إلى جيل المفكّرين المعاصرين، فبعضهم اعتبر أنّ إرسال الرّسل إلى الجهات المختلفة لم يكن يُلزم النّاس بتصديق ما يخبرونهم به عن الرّسول، ذلك أنّه يجوز وقوعهم في الأخطاء والسّهو والنّسيان، كما أنّه يجوز عليهم الكذب والارتداد، لذلك فإنّ العمل بما أخبر به هؤلاء الرّسل مشروط بتحلّيهم ببعض الصّفات الأخلاقيّة، كالصّدق والأمانة[209].

ويعدّ دليل الإجماع أحد أقدم الأدلّة التي استند إليها الأصوليّون منذ القرنين الثاني والثّالث للهجرة على يد الشّافعي وعيسى بن أبان[210]. وانطلاقاً من ذلك التّاريخ قامت مقاربة الأصوليّين على منهج التّكثيف الكمّي لأخبار الصّحابة لتأكيد عملهم بأخبار الآحاد. ونلاحظ في هذا الصّدد أنّ عدد الأخبار المقدّمة بقي مستقرّاً في المدوّنة الأصوليّة في حدود خمسة عشر خبراً[211]. ويبدو أنّ اشتهار الاحتجاج بهذه الأخبار دفع إلى التّخلّي عن إيراد نصوصها في عدّة مصادر أصوليّة[212]، وقد فات الأصوليين أنّ كثرة الحجج على أصل ما لا تؤدّي بالضّرورة إلى اعتباره صحيحاً وقاطعاً، وبالفعل، فإنّه وإن كانت الأغلبيّة السّاحقة من الأصوليّين جمع

---

(207) الآمدي، **الإحكام**، 2/ 74-75.

(208) يقول الطّوفي: «وغاية ما في الباب أنّ ذلك محتمل احتمالاً مجرّداً، لكن مجرّد احتمال الشّيء وجوازه لا يكفي في ثبوته وإلا لكان كلّ ممكن في علم اللّه واقعاً موجوداً لأنّه جائز الوجود». **شرح مختصر الرّوضة**، 2/ 130.

(209) راجع محمّد توفيق صدقي: **مجلة المنار**، المجلد 11، السّنة 1908، ص ص 772-773.

(210) يقول ابن المرتضى: «واعلم أنّ قدماء المصنّفين في هذا العلم قد سلكوا في الاستدلال على قبول خبر الواحد طرقاً، فالشّافعي اعتمد على إجماع الصّحابة وإجماع التّابعين وإيفاد النّبي الرّسل. . .، واعتمدها أيضاً عيسى بن أبان في كتاب الحجّة وزاد طرقاً أخريات. **منهاج الوصول إلى معيار العقول**، 2/ 747.

(211) هذا الرقم لاحظنا وجوده في **رسالة الشافعي**، كما لاحظنا أنّ الرازي في **المحصول** يقدّم ستّة عشر خبراً.

(212) هذا ما نجده في **أصول البزدوي** و**أصول السّرخسي** على سبيل المثال.

بينها وفاق واضح في تبنّي دليل الإجماع حجّة رئيسيّة وقاطعة لإثبات خبر الآحاد فمن الممكن أن نلاحظ بعض الاحترازات على هذا الموقف، من ذلك ما نصّ عليه الآمدي حين قال: «وبالجملة، فالاحتجاج بمسلك الإجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظّنون وإن كان التّمسّك به أقرب ممّا سبق من المسالك»[(213)] ويعدّ هذا الرّأي مخالفة واضحة لمن رأى أنّ الإجماع دليل قاطع في إثبات خبر الآحاد ورتّب عليه تسوية هذا الصّنف من الأخبار بالقرآن والسنّة المتواترة[(214)].

وبإمكاننا أن نحترز على تحويل دليل الإجماع إلى مفهوم مذهبي انتقائي وإقصائي، فابن حزم مثلاً أقصى المعتزلة معتبراً أنّ الدّليل الرّابع لتأصيل خبر الآحاد هو إجماع الصّحابة والتّابعين وإجماع الفرق، ما عدا المعتزلة[(215)]، وهذا الموقف مبني على رفض بعض معتزلة القرن الثالث حجّيّة خبر الآحاد، لكنّه أهمل قبول المعتزلة اللاحقين لهذا النّوع من الأخبار[(216)]، كما أنّ موقف بعض الشّيعة القابلين تأصيل خبر الآحاد بالإجماع ينمّ عن انغلاق صريح في إطار المرويّات الشّيعية ورفض مرويّات غيرهم وهو شأن الطّوسي، ذلك أنّه لا يقبل إلا إجماع الفرقة المحقّة الّتي يكون بينها الإمام المعصوم[(217)].

ويمكن فهم موقف الطّوسي القابل لخبر الآحاد في ضوء المستجدّات في

---

(213) الآمدي، **الإحكام**، 2/ 82.

(214) انظر هذا الرّأي لدى الشّيرازي: **شرح اللّمع**، 2/ 607.

(215) راجع موقفه في: **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 107-108.

(216) وهو الحال مع القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري. يقول القاضي: «المعتمد في هذا الباب ما ثبت عن الصّحابة أنّهم كانوا يعملون بخبر الواحد أو الاثنين». **المغني**، 17/ 385.
ويقول أبو الحسين البصري: «أجمعت الصحابة على العمل بخبر لا يُقطع على مغيبه». **المعتمد**، 2/ 113.

(217) يقول الطّوسي: «فأما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن واحد من الأئمّة، جاز العمل به، والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار الّتي رووها في تصانيفهم... فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه، لأنّ إجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسّهو». **العدّة**، 1/ 125-126.

الواقع التّاريخي، فبعد وفاة الشّريف المرتضي المعروف بإنكار أخبار الآحاد، استقلّ الطّوسي بالزعامة الدّينيّة للشّيعة الإماميّة ووقف العباسيّون على منزلته، فمنحه الخليفة القائم بأمر اللّه (422هـ ـ 467هـ) كرسيّ الكلام، وهو منصب لم يكن يمنح إلا لرئيس علماء وقته. وقد عاصر الطّوسي مرحلة شديدة على الشّيعة منذ دخول السلاجقة بغداد سنة 447 هـ، فاستفحلت المشاكل وثارت القلاقل وحدثت الفتن بين الشّيعة وأهل السنّة، ولم يسلم من ذلك الطّوسي نفسه، فداره نهبت، وكتبه أحرقت»[218]، وربّما كانت هذه الظّروف هي التي دفعته إلى مهادنة السّنيّين من خلال قبول خبر الآحاد مثلما جعلته ينكر اتّهامه بسبّ الصّحابة[219].

ولعلّ أهمّ الاعتراضات على تأصيل خبر الآحاد بالإجماع تأتّت من أوساط منكري هذا الخبر، فهم يعتبرون الاحتجاج بإجماع الصّحابة على قبول أخبار الآحاد مؤسساً على أخبار الآحاد، وهذا دور غير مقبول[220]، كما قدّموا اعتراضاً أخيراً يتمثّل في أنّ هذه الأخبار من صنف الآحاد فلا يجوز إثبات الأصول بها. وأدّى هذا الموقف إلى نشوء مفهوم التّواتر المعنوي، فالأخبار الّتي عمل بها الصّحابة في تثبيت أخبار الآحاد وإن كانت غير متواترة لفظاً فإنّها متواترة من طريق المعنى[221]. ومن أهمّ أمثلة أخبار الآحاد التي أجمع الصّحابة على العمل بها حسب الأصوليّين «**حديث الأئمّة من قريش**».

وقد أدّى مجهود الأصوليّين لتأسيس حجّيّة خبر الآحاد إلى عدّة نتائج على

---

(218) راجع السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 4/ 127؛ وابن الجوزي، **المنتظم**، 8/ 173.

(219) أثار تعيين الطوسي على كرسيّ الكلام حفيظة حسّاده فوشوا به إلى الخليفة بتهمة سبّ الصّحابة في كتابه **المصباح في زيارة عاشوراء** حيث يقول فيه: «اللّهم خصّ أنت أوّل ظالم باللّعن منّي وابدأ به أوّلاً، ثمّ الثّاني، ثمّ الثّالث، ثمّ الرّابع، والعن يزيد خامساً». فأرسل الخليفة يستجوبه فنفى عن نفسه التّهمة قائلاً: المراد بأوّل ظالم قابيل قاتل هابيل، وهو أوّل من بدأ بالقتل وسنّه، والمراد بالثّاني عاقر ناقة صالح، والثّالث قاتل يحيى بن زكريّا، والرّابع عبد الرّحمان بن ملجم قاتل علي»، فاقتنع الخليفة بالجواب وأكرم الطّوسي. راجع خضير جعفر، **الشيخ الطوسي مفسراً**، ص 44-45.

(220) يقول الجصّاص: «فإن قال قائل: هذا الذي رويته عن الصّحابة في تثبيت إجماعهم على قبول أخبار الآحاد فكيف جعلته أصلاً في الاحتجاج على خصمك وهو نفس المسألة التي ينازعك فيها». **الفصول في الأصول**، 3/ 87.

(221) انظر الشيرازي، **شرح اللّمع**، 2/ 605.

قدْر كبير من الخطورة، على رأسها التسوية بينه وبين القرآن والخبر المتواتر عند الأصوليين الفقهاء. يقول الشيرازي : «ويدلّ عليه أنّ وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع وهو إجماع الصّحابة، فصار كالقرآن والسنّة المتواترة»(222) ولئن بنى الشّيرازي موقفه هذا على اشتراك هذه المصادر الشرعيّة في قيامها على الإجماع، فإن السّمعاني اختار أن يدافع عن التّسوية بين القرآن والسنّة انطلاقاً من اتّفاقهما في الطّبيعة، فكلاهما وحي والأمر باتّباع السّنن هو على غرار الأمر باتّباع آي الكتاب.

ويترتّب على هذه التّسوية وجوب العمل والحكم بخبر الواحد وإن كان مخالفاً لسائر الأصول، وهو رأي يناقض ما ذهب إليه الحنفيّة من تقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا(223)، كما انجرّ عن هذه التّسوية تجويز تخصيص القرآن بخبر الواحد ونسخ القرآن به ممّا يسمح بتدخّل الأهواء المذهبيّة بناء على أخبار لا تفيد سوى الظنّ.

ولعلّ إحدى أخطر النتائج التي أدّى إليها بناء حجّيّة خبر الآحاد إسباغ القداسة عليه وتشريع وجوب طاعته. يقول ابن حزم : «والقرآن والخبر الصّحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنّهما من عند اللّه وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»(224). وهكذا تبنّى الفكر السنّي خبر الآحاد ركناً من أركان عقيدته(225) توجب العمل وإن كانت لا تفيد العلم. وهو

---

(222) الشيرازي، **شرح اللّمع**، 2/ 607.

(223) راجع السّمعاني، **قواطع الأدلّة**، فصل الخبر إذا صحّ وثبت من طريق النّقل وجب الحكم به وإن كان مخالفاً لمعاني أصول سائر الأحكام... وانظر قول الشّيرازي: «خبر الواحد يقدّم على القياس على كلّ حال. وذهب أصحاب مالك إلى أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يجب العمل به، ويقدّم القياس عليه، وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه إن كان مخالفا لقياس الأصول لا يجب العمل به». المصدر المذكور، 2/ 609.

(224) ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 94.

(225) يقول البغدادي في سياق حديثه عن أصول الدّين الّتي اتّفق جمهور أهل السنّة عليها: «وقالوا إنّ الأخبار الّتي يلزمنا العمل بها ثلاثة أنواع، تواتر وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض... وأمّا أخبار الآحاد فمتى صحّ إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم في أنّه يلزمه الحكم بها في الظاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشّهادة». **الفرق بين الفرق**، 213-313.

يخبر بذلك عن رؤية براغماتية تخدم كتلة الفقهاء وتسهم في التّشريع للمسلمين في أمورهم الدّينيّة والدّنيويّة[226].

ولا ينبغي أن يحجب عنّا المجهود النّظري الكبير لتأصيل مشروعيّة أخبار الآحاد وما ترتّب على ذلك من تحولها إلى ركن اعتقادي لدى السنّيّين الثّغرات الّتي نهض عليها هذا العمل، فهو يقوم على تناقض جوهري بين المنطلقات والنّتائج، ذلك أنّ الأصوليّين عموماً يعتبرون أنّ خبر الآحاد لا يفيد سوى الظن لكنّهم مع ذلك يعتبرونه في المستوى التّطبيقي ملزماً، إنّه يفسّر القرآن ويثبت عامّه وخاصّه ومنسوخه فأضحى بمثابة الأصل القطعي أو المتواتر.

ونلاحظ على صعيد آخر تناقضاً بين التّأصيل النّظري لخبر الآحاد وتجاوزه في مستوى الممارسة لعدّة أسباب، منها عدم اشتهار العمل به. فعندما ننظر في كتب الفقهاء قلّما نجد مسألة فقهيّة اتّفق فيها الفقهاء على موقف واحد. ومن أهمّ أسباب خلافهم تعارض الأخبار الّتي يعوّلون عليها[227] أو عدم اتّفاقهم على الشّروط الواجب توفّرها لقبول الحديث[228].

وعندما نقارن بين موقف الأصوليّين وموقف المحدّثين من خبر الواحد نجد

(226) يقول البغدادي: «وبهذا النوع من الخبر أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعيّة في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام، وضلّلوا من أسقط وجوب العمل بأخبار الآحاد في الجملة من الرافضة والخوارج وسائر أهل الأهواء». المصدر نفسه، ص 313.

(227) انظر مثلاً على هذا التّعارض في الخلاف بين الفقهاء في الأوقات المنهي عن الصّلاة فيها عند ابن رشد. **بداية المجتهد**، ص 85-87.

(228) يقول ابن رشد: «اختلف العلماء في المسح على العمامة، فأجاز ذلك أحمد بن حنبل وأبو ثور والقاسم بن سلام وجماعة، ومنع من ذلك جماعة منهم مالك والشافعي وأبو حنيفة، وسبب اختلافهم في ذلك اختلافهم في وجوب العمل بالأثر الوارد في ذلك من حديث المغيرة وغيره أنّه عليه الصلاة والسّلام مسح بناصيته وعلى العمامة، وقياساً على الخفّ، ولذلك اشترط أكثرهم لبسها على طهارة، وهذا الحديث إنّما ردّه من ردّه إما لأنه لم يصحّ عنده، وإمّا لأنّ ظاهر الكتاب عارضه عنده، أعني الآمر فيه بمسح الرّأس، وإما لأنّه لم يشتهر العمل به عند من يشترط اشتهار العمل فيما نقل من طريق الآحاد وبخاصّة في المدينة على المعلوم من مذهب مالك أنّه يرى اشتهار العمل...». **بداية المجتهد**، ص 15.

تبايناً أساسياً يتجلّى في اعتبار أغلب علماء أصول الفقه أنّ خبر الآحاد لا يُثمر علماً وإنّما يفيد الظنّ، إلا أنّ أكثر المحدّثين يرون أنّه يفيد العلم خاصّة إن كان ضمن **صحيحي البخاري ومسلم** .ويفسّر هذا الموقف بتعصب المحدّثين لمذهبهم القائم على الاشتغال بالحديث جمعاً وتمحيصاً ورواية[229]. غير أنّ هذا العمل لم يكن مجدياً إزاء ظاهرة تفشّي الوضع في الحديث والتّزايد المهول في عدد الأحاديث، فقد ذكر ابن خلدون أنّ أبا حنيفة بلغت مرويّاته سبعة عشر حديثاً أو نحوها إلى خمسين، وأنّ مالكا إنّما صحّ عنده ما في كتاب **الموطّأ** وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها، في حين أنّ أحمد بن حنبل في **مسنده** ثلاثون ألف حديث، وقال عن **مسنده** هذا كتاب انتقيته من سبعمائة ألف وخمسين ألف حديث»[230]. تنبئ هذه الأرقام عن ازدياد ضخم للحديث «الصّحيح» من النصف الأوّل من القرن الثّاني للهجرة إلى النّصف الأوّل من القرن الثالث، وهو أمر يدعو إلى ضرورة مراجعة كلّ ما روي عن النّبي وأغلبه من روايات الآحاد[231]، ولعلّ أحد مقوّمات هذه المراجعة تنسيب المقياس الأخلاقي الّذي بني عليه الخبر، وهو الثّقة في الرّاوي ووضع مقاييس عقليّة وصارمة لنقد الحديث سنداً ومتناً، فقد أدّى الاقتصار على نقد السّند والاكتفاء بموقف الثقة الممنوحة لرجال الإسناد إلى جمع أحاديث متناقضة فيما بينها وأحاديث تناقض القرآن وتلغي أحكامه وأحاديث خالية من كلّ مضمون فكري أو اجتماعيّ أو تشريعيّ[232]. وقد تفطّن الأصوليّون الحنفيّون إلى هذا الجانب فلم يمنحوا للرّواة ـ مهما علا شأنهم ـ الثّقة المطلقة بل عارضوا بعض رواياتهم إن كانت مخالفة للقياس، وهو ما دعاهم إلى نقد مرويّات أبي هريرة انطلاقاً من اشتهار أمر معارضة بعض الصّحابة لمرويّاته، فابن عبّاس لمّا سمعه يروي حديث **«من حمل جنازة فليتوضّأ»**[233] قال : أيلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة. ولمّا سمعت عائشة أنّ أبا

---

(229) يقول السّمعاني: «أمّا العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلّمين إلى أنه لا يوجب العلم، وذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أنّ الأخبار الّتي حكم أهل الصّنعة بصحّتها ورواها الأثبات الثّقات موجبة للعلم». **قواطع الأدلّة**، ص 333.

(230) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 802.

(231) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، ص 159.

(232) راجع إبراهيم فوزي، **تدوين السنّة**، ص 16.

(233) ورد هذا الحديث في **مسند أحمد**، 2/ 454.

هريرة يروي أنّ «**ولد الزّنا شرّ الثّلاثة**»، قالت كيف يصحّ هذا وقد قال اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، وهذا عام دخله خصوص. وروي أنّ عائشة قالت لابن أخيها: ألا تعجب من كثرة رواية هذا الرّجل ورسول اللّه حدّث بأحاديث لو عدّها عادٌّ لأحصاها؟»(234). واستخلص السّرخسي من هذا النّقد قاعدة عامّة للتّعامل مع الأحاديث تنصّ على وجوب توفّر شرطين في الحديث ليتمّ العمل به، وهما أوّلاً اشتهاره لدى السّلف، والثّاني موافقته للقياس(235)، فإن لم يتوفّر الشّرطان أو أحدهما يقدّم القياس على الخبر. وهذه الثّغرات وغيرها المتّصلة بأخبار الآحاد هي الّتي دفعت إلى ظهور مواقف إنكاره.

## 2 ـ رفض حجّيّة خبر الآحاد

دفعت الإشكاليّات المتنوّعة الّتي تثيرها أخبار الآحاد(236) إلى ظهور مواقف تنكر حجّيّتها، ولعلّ من أقدم الوثائق الّتي حفظت لنا هذا الاتّجاه كتاب **الأم** للشّافعي(237)، حيث خصّص باباً موسوماً بـ «باب حكاية قول من ردّ خبر الخاصّة»(238). ويتلخّص موقف هذا الفريق في الاقتصار على قبول ما كان عامّاً ومجتمعاً عليه من الأخبار(239)، ويؤدّي هذا إلى إسقاط القسم الأكبر من الأخبار

---

(234) السرخسي، **المحرّر**، ص 255.

(235) يقول السّرخسي: «فلمكان ما اشتهر من السّلف في هذا الباب أن ما وافق القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس: فإن تلقّته الأمة بالقبول فهو معمول به وإلاّ فالقياس الصّحيح شرعا مقدّم على روايته فيما ينسدّ باب الرّأي فيه». المصدر نفسه، ص 256.

(236) يقول الغزالي في هذا السّياق: «وأمّا المتردّد فيه فجملة أخبار الآحاد وكلّ ما لم يستجمع شرط التّواتر وأمكن وقوعه». **المنخول**، ص 250.

(237) انظر:

Calder, Norman: *Studies in early muslim Jurisprudence, chap. 4, The kitab Al-Umm of Shafi'i*, Oxford, 1993, pp. 67-85.

(238) يوجد هذا الباب ضمن الجزء 7 من كتاب **الأمّ** وهو موسوم بـ **جماع العلم**، وقد طبع مستقلاً عدّة مرات.

(239) يقول الشافعي: «فكانت جملة قولهم أن قالوا لا يسع أحداً من الحكّام ولا من المفتين أن يفتي، ولا يحكم إلا من جهة الإحاطة، والإحاطة كل ما علم أنّه حقّ في الظّاهر والباطن يُشهد به عند اللّه وذلك الكتاب والسّنّة المجتمع عليها...». **جماع العلم**، ص 35.

باعتبارها ليست من المتواتر والمجتمع عليه. ولئن لم يذكر الشّافعي هويّة أصحاب هذا الموقف فإنّه ذكر ما يشير إلى أنّ المقصود المتكلّمون من المعتزلة[240]. وتتأكّد في نظرنا هذه الإشارة إنْ علمنا أنّ واصل بن عطاء (ت 131 هـ) يتبنّى هذا الموقف، فقد نُسب إليه قوله «إنّ الحقّ يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه وحجّة عقل وإجماع»[241].

وفضلاً عن هذا فإنّ شهادات الأصوليّين تخبرنا أنّ متكلّمي المعتزلة هم أوّل من تبنّى موقف إنكار حجّيّة أخبار الآحاد[242]. ويمكن تفسير هذا الموقف الذي انتشر لدى معتزلة القرنين الثّاني والثّالث بالخصوص باعتقادهم أنّ مصادر التّشريع تكمن أساساً في القرآن وإجماع الأمّة والعقل[243]. وعلى هذا الأساس انتقد رواد المعتزلة الحديث، من ذلك أنّ أبا الهذيل العلاّف (ت 235 هـ) نصّ على أنّ الحجّة في الخبر عن رسول اللّه بشهادة عشرين رجلاً من أهل العدالة[244]، وهذا

---

(240) يبدو في الحوار التّالي الّذي رواه الشافعي أنّ الخصم المحاور من المتكلّمين: «قلت (أي الشافعي): فقد وجدت أهل الكلام منتشرين في أكثر البلدان فوجدت كلّ فرقة منهم تنصب منها من تنتهي إلى قوله وتضعه الموضع الذي وصفت، أيدخلون في الفقهاء الذين لا يُقبل من الفقهاء حتى يجتمعوا معهم أم خارجون منهم؟ قال: فإن قلت إنّهم داخلون فيهم قلت: فإن شئت فقله قال فقد قلته». **جماع العلم**، ص 40.

(241) راجع رضوان السيّد، «الشافعي والرسالة»، **مجلة الاجتهاد**، العدد 9، السنة 3 خريف 1990، ص 91-94.

(242) نجد في هذا السّياق شهادة أولى غير صريحة للجصّاص وشهادة ثانية صريحة لابن حزم. يقول الجصّاص: «وفي نظائر ذلك ما قبلوا من أخبار الآحاد مستفيض ذلك عنهم، وعليه جرى أيضاً أمر التّابعين ومن بعدهم، إلى أن نشأت فرقة فاجرة قليلة الفقه جاهلة بأصول الشريعة فخالفت دلائل القرآن وسنن النبي وإجماع السلف والخلف في ذلك إلى آرائهم». **الفصول في الأصول**، 3/ 86.

ويقول ابن حزم: «فإنّ جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد.. حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التّاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك». **الإحكام**، 1/ 108.

(243) يروي أبو نشوان الحميري وهو عالم زيدي عاش في القرن السادس للهجرة قول إبراهيم النظّام: «لا تعقل الحجّة عند الاختلاف من بعد النّبيّ إلا من ثلاثة أوجه: من نصّ تنزيل لا يعارض بالتّأويل، أو من إجماع الأمّة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه، أو من جهة العقل وضرورته». **شرح رسالة الحور العين وتنبيه السّامعين**، ص 327.

(244) الحميري، المصدر نفسه، ص 327.

نفي صريح للتّعويل على خبر الواحد. أمّا إبراهيم النظّام (ت 231هـ) فقد كان ينكر خبر الواحد إن لم تقترن به أسباب وقرائن توجب العلم الضّروري[245]، وسار أبو الحسين الخيّاط (ت 300 هـ) على الخط ذاته في نفي حجّيّة الآحاد[246] فوقع تكفيره بسبب ذلك[247]، أمّا أبو علي الجبائي (ت 303 هـ) فإنّه لا يقبل خبر الواحد في حين أنّه يقبل خبر الاثنين، ويرى تضاعف الأعداد بقدْر تكرر الأعصار، وقد تصدّت المنظومة الأصوليّة لهذا الموقف بقوّة[248]. لكن هذا لم يمنع من بروز مواقف أخرى ناقدة للحديث، من ذلك طعن أبي زيد البلخي المعتزلي (ت 322 هـ) في عدّة أحاديث اعتبرها السنّيّون صحيحة[249].

والملاحظ أنّه لم تصلنا كتب أو نصوص تفصل كلّ هذه المواقف، ما عدا بعض النّصوص المتناثرة في عدد من المصادر، خاصّة بآراء إبراهيم النظّام[250]، وهي آراء رواها الجاحظ في كتب لم تصلنا، ونخصّ بالذكر كتاب **الفتيا** وكتاب **الأخبار**[251]، وتمثّل آراء النظّام هذه هدماً فعليّاً لكلّ البناء الّذي

(245) راجع البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 109.

(246) يقول البغدادي: «كان الخيّاط مع ضلالته في القدر... ينكر الحجّة في أخبار الآحاد». المصدر نفسه، ص 165.

(247) قام بذلك أبو الوليد الباجي في كتاب بعنوان **تكفير أبي الحسين الخياط** لم يكفر فيه الخيّاط فحسب بل كل المعتزلة لرفضهم حجّيّة أخبار الآحاد. انظر البغدادي، المصدر نفسه، ص 165.

(248) يعلّق المازري على موقف الجبائي قائلاً: «وهذا المروي على أصله يعطل جلّ أحكام الشّرع، فإن بيننا وبين عصر النّبي أعصر كثيرة، فإن قدّرنا أن الخمسمائة عام الّتي بيننا وبين النّبي خمسة أعصر لم نقبل حتّى يكون عدد رواته لنا اثنين وثلاثين رجلاً، ولو قدّرنا أنا في العصر السّابع مثلاً لم نقبل خبراً حتّى يكون رواته مائة وثمانية وعشرين رجلاً، وهذا إسراف...». **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص 459.

(249) روى موقف أبي زيد فخر الدين الرازي ونقلناه عن الداودي (ت 945 هـ) في كتابه **طبقات المفسرين**، 1/ 43-44.

(250) نذكر مثلاً ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**؛ والشّيخ المفيد، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**؛ والرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، 2/ 154؛ وأبو نشوان الحميري، **شرح رسالة الحور العين**، المصدر المذكور، ص 284-327.

(251) نقل الشّيخ المفيد آراء النظّام عن كتاب **الفتيا** للجاحظ فهو يقول: «حكى عمرو بن بحر الجاحظ عن إبراهيم بن سيّار النظّام في كتاب **الفتيا** بعد كلام أورده في صدره». **الفصول المختارة**، ص 160. ويقول الرازي: «وقد بالغ إبراهيم النظّام في الطعن فيهم =

سعى الفقهاء والمحدّثون السنّيّون إلى تشييده، وهو ينطلق من ملاحظة موضوعيّة لتاريخ الحديث النبوي تبرز تفشّي ظاهرة الوضع والكذب على الرّسول، ونراه في هذا الصّدد يقرّر جملة من الحقائق، منها أنّ الكذب غير مستحيل على المخبر لكثرة الأسباب الدّاعية إلى الكذب، وأنّ الصّادق عند الناس يمكن أن يكذب، وأن من علامات الكذب في الأخبار تناقضها[252] ويرى النظّام أن من أسباب ظاهرة الكذب في الحديث اتّصال الفقهاء والمحدثين بالسّلطة السّياسيّة ورغبتهم في الاحتفاظ بامتيازاتهم الماديّة، فضلاً عن الارتزاق من «صنعة» الحديث شرحاً وجمعاً ورواية[253].

وبناء على هذا أنكر النظّام خبر انشقاق القمر، فراويه ابن مسعود على حد قول النظّام: «زعم أنّه رأى القمر انشقّ، وهذا كذب ظاهر، لأنّ اللّه تعالى ما شقّ القمر له وحده وإنّما يشقّه آية للعالمين، فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرّخ النّاس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتجّ به مسلم على ملحد»[254]. ويُفهم موقف النظّام هذا على أنّه مخالفة للتّأويل السّائد للآية الأولى من سورة القمر ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: 1]، وهو تأويل يؤكّد حصول

---

= على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب **الفتيا**، ونحن نذكر ذلك مجملاً ومفصلاً». **المحصول**، 2/ 154. أمّا أبو نشوان الحميري فهو ينقل عن كتاب **الأخبار** للجاحظ، يقول: «وروى الجاحظ في كتاب **الأخبار** أيضاً عن أبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النظّام أنّه قال في الأخبار المروية عن رسول اللّه»، المصدر المذكور، ص 284.

(252) يقول النظّام: «وكيف يجيز السّامع صدق المخبر إذا كان لا يضطره خبره ولم يكن معه علم يدل على صدق غيبه ولا شاهد قياس يصدقه وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التي يكذب الناس لها ودقة حيلهم فيها، ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب والأمين لا يخون والثقة لا ينسى والوفي لا يغدر لطابت المعيشة ولسلموا من سوء العاقبة، وكيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث ويدلس في الإسناد ويدّعي لقاء من لم يبلغه، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه»، الحميري، المصدر المذكور، ص 284-285.

(253) يقول النظّام في سياق حديثه عن الفقيه الذي يكذب في الحديث: «ثم لا يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه وقبل أن تغرغر نفسه وقد أيقن بالموت وأشفى على حفرته بعد طول إصراره والتّمتّع بالرّياسة في حياته وأكل أموال الناس به»، المصدر نفسه، ص 285.

(254) راجع: الرازي، **المحصول**، 2/ 162-163. والحديث أخرجه البخاري عن ابن مسعود والتّرمذي عن أنس وجبير بن مطعم.

الانشقاق فعلاً في عهد الرسول[255]. ولئن كان موقف النظّام يستند إلى غياب معطيات مادية في التّاريخ والشّعر وغيرهما تدعم حادثة انشقاق القمر وتوثقها، فإنّ مستندات أخرى تقوّيه، فهناك من جهةٍ قراءة أخرى للآية[256] تفيد أنّ الانشقاق سيكون في المستقبل علامة من علامات القيامة، وتوجد من جهة أخرى مواقف تأويليّة للانشقاق تبتعد عن التّأويل السّائد[257]. وإضافة إلى ذلك يمكن إضعاف خبر الانشقاق، فهو ليس حديثا متواتراً[258]، فعدد رواته قليل، واثنان منهم لا يمكن الاعتداد بشهادتهما، فمالك بن أنس لم يكن يبلغ إلا أربع سنوات أو خمساً، ولم يكن موجودا بمكّة، وابن عباس لم يكن سنّه إلا سنتين أو ثلاث سنوات، بل إن بعض الدّارسين اعتبروا أنّ ابن عبّاس لم يولد بعدُ في ذلك الوقت[259] وقد استعاد بعض ممثّلي الفكر الإسلامي المحدثين النظر في هذه القضيّة رافضين المعجزات، ما عدا معجزة القرآن[260].

وفي مستوى آخر وجّه النظّام اهتمامه إلى رواة الأخبار، فنفى وجوب تصديق المحدّث لظاهر عدالته[261]، لأنّ ظاهرة الكذب عمّت كلّ الفئات بما فيها الفقهاء

(255) يقول الطّبري: «وانفلق القمر وكان ذلك فيما ذكر على عهد رسول اللّه وهو بمكّة قبل هجرته إلى المدينة وذلك أن كفّار أهل مكّة سألوه آية فأراهم انشقاق القمر آية حجّة على صدق قوله وحقيقة نبوّته، فلمّا أراهم أعرضوا وكذّبوا وقالوا سحر مستمر». **تفسير الطّبري**، 11/ 544-546.

(256) هذه القراءة تضيف أداة التّحقيق «قد»، وهي قراءة حذيفة، أي: اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها أنّ القمر قد انشقّ». راجع الزمخشري، **الكشّاف**، 4/ 36.

(257) يقول القرطبي: «وقيل انشقاق القمر هو انشقاق الظّلمة عنه بطلوعه في أثنائها، كما يسمّى الصّبح فلقاً لانفلاق الظّلمة عنه». انظر: (قرص القرآن وتفاسيره). ويقول الزمخشري: «وعن بعض النّاس إنّ معناه ينشقّ يوم القيامة». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(258) يقول القرطبي: «وقد ثبت بنقل الآحاد العدول أن القمر انشقّ بمكّة». المصدر نفسه.

(259) التّاريخ الراجح لوقوع عمليّة انشقاق القمر هو السنة الخامسة قبل الهجرة.

(260) انظر مثلاً: محمد رشيد رضا، **مجلة المنار**، 3 أيار/ ماي 1935. ومحمّد حسين هيكل، **حياة محمد**، ص 490.

(261) «ولو وجب علينا تصديق المحدّث اليوم لظاهر عدالته لوجب علينا تصديق مثله وإن روى ضدّ روايته وخلاف خبره، وإذا نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض وتصحيح الفاسد لأنّ الغلط في الأخبار والكذب في الآثار لم نجده خاصاً في بعض دون بعض». الحميري، المصدر المذكور، ص 285.

والمحدّثين. كما حمل إبراهيم النظّام على الرّواة الرّئيسيين للأخبار وهم الصّحابة، مستثمراً ما برز من خلافات بينهم في الواقع التّاريخي[262].

ولعلّ الاهتمام بمضمون الخبر مشغل مركزي من مشاغل النظّام يتأسّس على ضرورة انسجام متن الخبر مع معطيات العقل واتّساق متون الأخبار فيما بينها، لكن اطّلاع النظّام على **مدوّنة الحديث** جعله يلاحظ استشراء ظاهرة التعارض بين الأحاديث[263]، ومخالفتها للعقل والمنطق في كثير من الأحيان واستخدامها سلاحاً مذهبيّاً لمقارعة المذاهب المخالفة[264].

ولئن لم ير السنّيون في مواقف النظّام من الخبر سوى محاولة لهدم المنظومة الفقهيّة وإبطال كتب الحديث[265] فلا ينبغي أن يغيب عنّا عظيم تأثيره في الفكر الإسلامي، سواءٌ من ناحية تكريس دور العقل[266] في تمحيص الأحاديث أو من جهة تأثر كثير من التيّارات والمذاهب بآرائه. ولعلّ الدّراسة المتأنّية لمواقف النظّام من الأخبار وغيرها من المسائل تتيح الوصل بين أفكاره وسياقها التاريخي، فالنظّام

(262) نقد النظّام الصّحابة نقداً مجملاً ومفصّلاً، ونراه يقول في مستوى النّقد العام لهم: «رأينا بعض الصّحابة يقدح في البعض وذلك يقتضي توجّه القدح إمّا في القادح إن كان كاذباً وإما في المقدوح إن كان القادح صادقاً». الرازي، **المحصول**، 2/ 169.

(263) يقول النظّام: «ولولا أنّ الفقهاء والمحدّثين والرواة والصلحاء المرضيين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم... وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يتناقضون والذين رووا منهم أنّ النبي قال: **«لا عدوى ولا طيرة»** وأنّه قال: «**فمن أعدى الأول؟**» هم الذين رووا أن النبي قال: «**فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد...**». الحميري، المصدر نفسه، ص 285.

(264) يقول ابن أبي الحديد: «اعلم أنّ أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنّهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم حملهم على وضعها عداوة خصومهم، فلما رأت البكريّة ما صنعت الشّيعة وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث، فلمّا رأت الشيعة ما قد وضعت البكريّة أوسعوا في وضع الأحاديث، فقابلتهم البكريّة بمطاعن كثيرة في علي وفي ولديه... وهكذا أخرجت العصبيّة الفريقين من ذكر الفضائل إلى ذكر الرذائل». **شرح نهج البلاغة**، 4/ 63 وما بعدها.

(265) يقول البغدادي عن النظّام: «وأبطل القياس وخبر الواحد إذا لم يوجد العلم الضروري فكأنّه أراد إبطال فروع الشريعة لإبطال طرقها». **الفرق بين الفرق**، ص 129.

(266) «من المعلوم أنّ المعتزلة تقدّم دليل العقل على دليل الكتاب والسنّة والإجماع، وفي هذا السّياق يذكر ابن قتيبة أن النظّام يرى أن جهة حجّة العقل قد تنسخ الأخبار». **تأويل مختلف الحديث**، ص 50.

عاش في مناخ سياسي اتسم بسيطرة رجال المعتزلة ـ على غرار ثمامة بن الأشرس (ت 234 هـ) وابن أبي دؤاد (ت 240 هـ) ـ على الكثير من أمور الدّولة، وقد قاد هؤلاء بالتّعاون مع الشّيعة في البلاط حملة ضدّ المحدّثين أدّت إلى ما هو معروف باسم المحنة.

وهكذا يمكن أن نفسّر جرأة النظّام وجدّة أفكاره بهيمنة المعتزلة على السّاحة الفكريّة والسّياسيّة بشكل لا اعتراض عليه تقريباً، ولا ريب أنّ الموقف الاعتزالي المنكر لأخبار الآحاد أثّر بعمق في الفكر الشّيعي عموماً وفي صفوف المتكلّمين الشّيعة بالخصوص، من ذلك أن ابن أبي عقيل العماني، وهو فقيه متكلّم شيعي بغدادي عاش في النصف الأوّل من القرن الرّابع، عُرف بإنكاره حجّيّة أخبار الآحاد[267]. وأصبح هذا الموقف في القرن الخامس من أهم ميزات المدرسة العقليّة الشّيعيّة التي قادها الشّيخ المفيد والشريف المرتضى. وفي هذا المجال بيّن الشّيخ المفيد أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم بنفسه وإنّما بقرينة تتّصل به[268]، وبلغ رفض حجّيّة خبر الآحاد أوجه مع الشّريف المرتضى، وأصبح منذ ذلك الوقت محور صراع عنيف وطويل في تاريخ الإماميّة الفكري.

وقد صرّح المرتضى في عدّة مواضع من كتبه بإبطال العمل بأخبار الآحاد وبأنّها لا توجب علماً ولا تثمر يقيناً، وخصّص رسالة لإبطال العمل بهذا الصّنف من النقل[269]، ويبدو أنّ هذا الموقف برز من جرّاء التّأثير الاعتزالي عموماً وتأثير النظّام خصوصاً[270]، ويبدو أن قواسم مشتركة تُميّز الموقفين الاعتزالي والشّيعي،

(267) يقول الطّوسي في «ترجمة ابن أبي عقيل العماني»: «وهو من جملة المتكلّمين، إمامي المذهب ومن كتبه كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» في الفقه وغيره، وهو كتاب كبير حسن». **الفهرست**، ص 79.

(268) يقول المفيد: «فأمّا خبر الواحد القاطع للعذر فهو الّذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحّة مخبره، وربّما كان الدّليل حجّةً من عقل وربّما كان شاهداً من عُرْف وربّما كان إجماعاً بغير خلف، فمتى خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها على صحّة خبره فإنّه كما قدّمناه ليس بحجّة ولا موجب علماً ولا عملاً على كلّ وجه». **مختصر التذكرة بأصول الفقه**، 2/ 29.

(269) انظر مثلاً: المرتضى، **أمالي المرتضى**، 2/ 350؛ **والذريعة إلى أصول الشريعة** (مسألة في عدم حجّيّة الآحاد)، 2/ 53.

(270) يقول فخر الدين الرازي: «فأمّا قول المرتضى إنّ النظّام وجمعاً من شيوخ المعتزلة =

وخاصّة المنطلق العقلي والرّغبة في تضييق سلطة الفقهاء السنّيين والسعي إلى إيجاد مفهوم دقيق وواضح للقانون الإلٰهي بعيداً عن الشكّ والظنّ والاختلاف[271]، لكن ما يختصّ به الموقف الشّيعي أنّه يردّ أخبار الآحاد لأنّها وُظّفت لإقصائهم السّياسي والعملي والدّيني لذلك فهم لا يعترفون برواة الحديث ولا يقرّون إلا الأحاديث التي رواها أئمّتهم من آل البيت.

وقد تواصل موقف إنكار خبر الآحاد بعد المرتضى على يد عدد من أعلام الشّيعة[272] لكنّه اصطدم أيضاً بالفريق المناصر لحجّيّة خبر الآحاد بقيادة الطوسي. وانضمّ إلى إنكار مشروعيّة خبر الآحاد الخوارج، ولا نستطيع إلى حد الآن تعميم هذا الموقف على كلّ فرق الخوارج لسببين رئيسيين: أوّلهما، أنّنا نعرف فرقة واحدة من الخوارج عُرفت بإنكار حجّيّة السنّة عموماً هي الحروريّة[273]، أمّا السّبب الثّاني، فهو يتمثّل في تغييب **المدوّنة الأصوليّة** موقف الخوارج، باستثناء نص أورده الرازي أفلت من الرّقابة السنّيّة، وحتّى هذا النص فإنّ الخطاب فيه عام لكلّ الخوارج، وهو

---

= والقاشاني والإماميّة ينكرون ذلك ويقسمون باللّه إنّهم لا يجحدون علماً ولا ظنّاً...». **المحصول**، 2/ 188.

(271) «كان خبر الواحد من مواضيع الجدل بين العلماء في عهد البويهيين (337-447 هـ) ببغداد بين من يقول إنّه يفيد العلم ومن يعتبر أنّه يفيد الظن». راجع:

Calder, Norman, *Doubt and prerogative, the emergence of an imami shii theory of Ijtihad*, S.I., L XX, 1989, p. 59.

(272) نذكر مثلا الطبرسي (ق 6 هـ) ويتّضح موقفه المنكر للآحاد في تفسيره للآية السّادسة من سورة الحجرات: «وقد استدلّ بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من حيث إنّ اللّه أوجب التوقف في خبر الفاسق فدلّ على أن خبر العدل لا يجب التوقّف فيه، وهذا لا يصحّ، لأنّ دليل الخطاب لا يعول عليه عندنا». **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 26/ 88. وقد اتّخذ سديد الدّين محمود الحمصي (ت بعد 583 هـ) نفس الموقف في كتابه **المصادر في أصول الفقه**، وكذلك عز الدين أبو المكارم حمزة الحلبي (ت 585 هـ) في كتابه **غنية النّزوع**، ومحمد بن منصور بن إدريس الحلّي (ت 598 هـ) إذ قال في **«مقدمة»** كتابه **السرائر**: «إنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إما كتاب اللّه أو سنّة رسوله المتواترة المتيقّن عليها أو الإجماع أو دليل العقل». انظر عبد الهادي الفضيلي: **تاريخ التّشريع الإسلامي**، ص 347.

(273) الحروريّة فرقة من فرق الخوارج تكفّر الأمّة وتأخذ بالقرآن ولا تقول بالسنّة أصلاً. الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص 56.

يركّز على قاعدتين بنى عليهما الخوارج موقفهم، أولاهما: رفض خبر الواحد لأنّه يناقض كتاب اللّه[274]، وقدّموا في هذا الشأن مثالاً على ذلك قبول السنّيّين خبر الواحد في رجم الزّاني، بالرّغم من أنّ النص القرآني ينصّ على الجَلْد[275]، فالقرآن في نظرهم بالَغ في استقصاء أحكام الزنا، ولو كان الرّجم مشروعاً لما غاب من الكتاب[276]. أمّا القاعدة الثّانية لموقف الخوارج فهي تفطنهم إلى أنّ تأخّر تدوين الحديث لمدّة طويلة وقصور الذاكرة البشريّة أدّى حتماً إلى تحريف لفظ الحديث، ممّا يفقده مصداقيّته[277]. ولم يكتف الخوارج بنقد مضمون الحديث ولفظه بل حملوا كذلك على رواته فهم يستسهلون في أحكام الجرح لأبسط الأسباب ويقبلون الروايات المتناقضة ويقنعون بالتّبعيّة للسلطة السّياسيّة القائمة[278].

ويمكن أن نستخلص من عرض مواقف منكري خبر الآحاد أنّها تنطلق من معاقل العلماء غير السنّيّين، وهم يمثّلون السّلطة العلميّة المضادّة للسّلطة السنّيّة، لذلك كان خبر الآحاد أحد أدوات الصراع المذهبي وعلامة من علامات التميّز عن الخط السنّي.

---

(274) يقول الرازي: «أمّا الخوارج فقد طعنوا في الصّحابة من وجوه، أحدها: قالوا: رأيناهم قبلوا خبر الواحد على مناقضة كتاب اللّه، وذلك يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به». **المحصول**، 2/ 163-164.

(275) ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2].

(276) انظر لمزيد التّوسّع في موقف الخوارج، **تفسير الرازي**، المجلد 12، 23/ 117-118.

(277) يروي الرازي قولهم: «إنا نعلم ضرورة أنّ الرسول متى كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوله إلى آخره لفظاً وإنّما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده، وربّما رووا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة، ومن المعلوم أنّ العلماء الذين تعودوا تلقف الكلام ومارسوه وتمرّنوا عليه لو سمعوا كلاماً قليلاً مرة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير لعجزوا عنه فكيف الكلام الطويل بعد المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتابة؟ ومن أنصف قطع بأنّ هذه الأخبار التي رووها ليس شيء من ألفاظها لفظ الرسول...». **المحصول**، 2/ 164.

(278) يقول الرازي: «ثم قالت الخوارج رأينا هؤلاء المحدّثين يجرّحون الراوي بأدنى سبب ثم إنهم مع علمهم بهذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعملون بروايات القادح والمقدوح فيه، وهذا ليس من الدّين في شيء، بل هؤلاء المحدّثون أتباع كل من عزّ وعبيد كل من غلب ويروون لأهل كل دولة في ملكهم فإن انقضت دولتهم تركوهم». المصدر نفسه، 2/ 168.

وفي هذا السّياق سعى منكرو خبر الآحاد إلى تأكيد رفضهم بناء المنظومة الفقهيّة على الظنّ. يروي الشيخ المفيد قول النظّام: «ورويتم عن عمرو عن طاوس أن ابن عمر سئل عن شيء فقال: لا أدري، قال: فإن شئت أخبرتك بالظنّ. قال إبراهيم: فقد أقرّ القوم على أنفسهم أنّهم بالظنّ كانوا يريقون الدّماء وبالظن يبيحون الفروج وبالظن يحكمون بالأموال وبالظن يوجبون العبادات، وقد نهى اللّٰه عز وجلّ أن يحكموا بالظن ويشهدوا به...، وأمر بالعلم واليقين، فخالف القوم وعملوا بالظن، وعلموا أنّ النّاس لهم منقادون وأنّهم ما قالوا من شيء فهو حتم لا مرد له»[279]. ولا يخبر هذا النص عن رفض للأسس التي يبني عليها الفقهاء أحكامهم فحسب بل هو أيضاً شجب لواقع الانقياد الأعمى الذي يبديه عامّة النّاس لهؤلاء العلماء من دون أدنى فكر نقدي. ويشي هذا الموقف بسعي أصحابه إلى صياغة منظومة فقهيّة ومدوّنة حديث تبنى على القطع واليقين.

ولا ريب أن موقف إنكار الآحاد يرتبط بالجانب السّياسي فهو ردّ على توظيف السنّيين الحديث لإقصاء أتباع المذاهب غير السنّيّة من المشاركة السياسية ومن تولّي مناصب في الدولة.

ونلمس في موقف الإنكار كذلك صوت أقلية من المسلمين أدركت ما انتاب تاريخ الحديث من وضع وتحريف وتوظيف في الصراع السياسي فاختارت ألاّ تعوّل عليه، لأنّ ما دخل الشكّ فيه يصعب اعتماده في التّشريع لأمور الناس الدينيّة والدّنيويّة. يقول الكلوذاني في هذا الشّأن: «إنّ زمن النبي كانت الخيانات فيه قليلة، والكذب قليلاً، فأمّا زماننا فقد كثرت فيه الخيانات من المسلمين»[280].

إنّ إنكار أخبار الآحاد هو صدى للأصوات الدّاعية إلى سيادة المعقوليّة في الأخبار، لأن العبرة في نظرهم ليست بأسماء رجال السّند وإنّما بمدى مطابقة مضامين الأخبار لأحكام العقل، ومن هنا تجرّأ منكرو الآحاد على أعلام الصّحابة في المرويّات الّتي نسبت إليهم وبدت مخالفتها للمنطق السّليم. ومن شأن هذا الموقف تنسيب النّظرة إلى الأخبار ورواتها، خاصّة أن جلّ الرّواة قبل تدوين

(279) الشيخ المفيد، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، 2/ 165.

(280) الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 122.

الحديث كانوا لا يعتمدون سوى الذاكرة في حفظ الأحاديث فضلاً عن تحديثهم بالمعنى ووقوعهم في الخطإ نتيجة سوء فهم المقصود من الحديث.

ولعلّ هذا ما دفع إلى ظهور موقف لم يُكتب له الانتشار يتمثّل في تحفّظ الصّحابة من الإكثار من رواية الحديث وتدوينه وقبول أخبار الآحاد، فقد برز فريق من كبار الصّحابة لا يجيز اعتماد أحاديث الآحاد إن كانت تشريعاً، إلا في حالة سماعها من النّبي من اثنين على الأقل[281].

ويعبّر موقف إنكار الآحاد أيضاً عن تعلّق أصحابه بضرورة تطابق الأخبار مع المبادئ القرآنيّة، كالعدل والتّسوية بين النّاس، وهي المبادئ الّتي انزاحت عنها أخبار عدّة لخدمة مصالح فئويّة ضيّقة، ومن هنا كان موقف الخوارج وإبراهيم النظّام من حصر الخلافة في قريش وإقصاء العبيد وبقيّة الفئات منها أمراً مرفوضاً ومخالفاً للنصّ القرآني الّذي يصرّح بأنّ ﴿أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ [الحجرات: 13].

ولئن أقلق موقف إنكار أخبار الآحاد الأصوليين السنّيين، واستنفروا طاقاتهم السّجاليّة لدحضه[282]، فإنّه لم يجد حظًّا في الانتشار بسبب انتصار أهل السنّة سياسيًّا واجتماعيًّا وفكريًّا، لذلك أُعدمت أغلب كتابات منكري أخبار الآحاد فلم يعد بمقدورنا تقويم أهميّة موقفهم ومدى انتشاره وتفاصيل حججه وهويّات المتحمّسين له.

وعلى كلّ حال فإنّ إنكار أخبار الآحاد أحد العلامات الدّالّة على طابع التّعدّد الّذي طبع الفكر الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وما انتصار الموقف المضاد المثبت لخبر الآحاد إلا دليل على سعي الفكر السنّي المهيمن على الواقع الإسلامي إلى القضاء على سمة التّعدّد والاختلاف، وهو ما يفسّر تراجع المعتزلة والشّيعة المتأخرين عن مواقف أسلافهم اتساقاً مع الثّقافة المهيمنة ومع إيديولوجيا السّلطة السنّيّة المسيطرة على المؤسستين السياسيّة والدّينيّة.

---

(281) يقول الحافظ الذهبي عن أبي بكر إنّه: «كان لا يقبل الحديث عن النبي إلا إذا شهد اثنان على سماعه منه». **تذكرة الحفاظ**، 1/ 3.

(282) يقول الجويني: «وقد أكّد أكثر الأصوليين وطوّلوا أنفاسهم في طرق الردّ على المنكرين». **البرهان**، 1/ 599-600.

# الفصل الثالث

# منزلة الإجماع وحجّيّته عند الأصوليين

شهد مفهوم الإجماع تطوّراً ملحوظاً لدى فقهاء القرن الثاني للهجرة. ولعلّ أبا حنيفة من أوائل العلماء الذين ناقشوه بوصفه مصدراً للأحكام في تأليفه الموسوم بـ **كتاب الرأي**[1]، واحتذى به تلميذه الشيباني ساعياً إلى تأسيس الإجماع على العقل. وقد ذكر أبو الحسين البصري قول الشيباني إنّ أصول الفقه أربعة، وهي: القرآن والسنّة والإجماع والقياس[2]. وبهذا يتّضح أنّ الإجماع كان مبدأ مقبولاً ومصدراً للأحكام في عهد الشيباني. وقد يكون التأثّر بالفكر الاعتزالي أحد العوامل الممكنة لهذا التوجّه، فالأصم (ت 201 هـ) كان أوّل المعتزلة الذين يمنحون للإجماع موقعاً مركزياً في تفكيرهم، وقد استخدمه في المجال السياسي خاصّة فيما يتّصل بشرعية البيعة، ذلك أنّه اشترط إجماعاً حقيقيّاً من كلّ المسلمين لتسويغ تعيين خليفة ما

---

(1) راجع:

Faruqi, Muhammad Y., *The development of Ijma': The practices of the khulafa' al Rashidun and the views of the classical fuqaha'*, the American Journal of islamic social sciences, vol. 9, (summer 1992), number 2, p. 178.

(2) البصري، **المعتمد**، طبعة حميد الله، دمشق، 1965، 2/ 942.

حاكماً على المسلمين[3]. أمّا ضرار بن عمرو فإنّه يعتبر الإجماع القاعدة الوحيدة إلى جانب القرآن، ولعلّه يفضّل الإجماع على القرآن بشكل من الأشكال باعتبار وجود المتشابه ومشكل النسخ في القرآن، ممّا يجعل الإجماع ضرورياً لمعرفة أيّ قسم من النصّ القرآني يمكن تأسيس الحكم عليه. وتنجرّ عن هذا نتيجة تنطوي على مفارقة، فالإجماع الذي أصبح مبدأ سنّيًا بامتياز نَشَرَه في البدء دون أية قيود مَنْ سيُعَدّون من المبتدعين الذين لا يحقّ لهم المشاركة في الإجماع[4].

ويبدو أنّ هذا الموقف الاعتزالي برز ردّاً على دأب الفقهاء على وصل الإجماع بالسنّة، فهو عند مالك بن أنس يطابق نوعاً ما السنّة التي تعني العُرف المحلّي، ويكفي للتأكد من ذلك النظر في استخدامه لإجماع علماء المدينة، وكان الشافعي يفهم الإجماع بهذا الشكل، فهو عنده تأكيد إضافيّ للسنّة وليس دليلاً مستقلاً، وهكذا لا يعني بصفة عامّة سوى اتّفاق العلماء على تأويل نصّ ما، وهذا النصّ هو في الغالب سنّة. وبناء على هذا لم تكن للإجماع في رسالة الشافعي مكانة مركزيّة، لكن الأمر سيتغيّر في المدوّنة الأصولية بعده، فالجصّاص يخصّص أكثر من مائة صفحة لمناقشة مسائل الإجماع في كتابه **الفصول في الأصول** ويدافع عن حجّيّته بأدلّة من القرآن والسنّة، أمّا الجويني فإنّه يعلّق على ترتيب الشافعي للأصول قائلاً: «لا مزيد على هذا الترتيب إلا أن يعينه الرب، فإنّه لو قدّم الإجماع ليفتي به جاز فإنّه مقدّم على كلّ مسلك في الرتبة العلية»[5]. ويبرّر هذا الأصولي موقفه استناداً إلى الدور الحيوي الذي يقوم به الإجماع في بناء أصول الشريعة، يقول: «فإن تجويز خلف (مخالفة) الإجماع وترك اتباع الأمّة ممّا يعظم خطره، إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة، فلو خالف فيه مخالف لنُقِلَ خلافه في هذا الأمر العظيم والخطب الجسيم»[6] ولم يكن الغزالي أقلّ إدراكاً لأهمية الإجماع الكبرى فاعتبره أعظم أصول الدين[7]، وكيف لا يكون كذلك وهو

---

(3) انظر:

Van Ess, Josef, *Prémices de la théologie musulmane*, p. 116 et p. 141.

(4) المرجع نفسه، ص 141-142.

(5) الجويني، **البرهان**، 2/ 1339.

(6) الجويني، **التلخيص**، ص 375.

(7) الغزالي، **المستصفى**، ص 139.

«الذي يحكم به على كتاب اللّه وسنّة رسول اللّه»؟[8] وبالفعل جعل لفيف من الأصوليين رتبة النصّ من القرآن أو السنّة تتأخّر عن الإجماع إذا ثبتت حجّيّته. يقول ابن عقيل: «والإجماع في رتبة النصّ وإنْ كان حكمُه أن يُعمل به ويصار إليه، فلا يجوز تركه بحال، ويتأكّد على النصّ بمرتبة، وهو أنّ النصّ وإن كان قولَ المعصوم في خبره وحكمه لكنّه يصحّ أن يرد مثله بحيث يعارضه ويقضي عليه بالنسخ لأنّه في عصر نزول الوحي، فيقضي الآخر على الأوّل، فأمّا الإجماع، فإنّه معصوم عن الخطأ محفوظ عن المعارضة والنّسخ، إذ ليس له مثلُه فيقضي عليه»[9].

إنّ هذا الموقف على قدْر كبير من الأهمّية في المدوّنة الأصولية، لأنّه عنوان فريق من الأصوليين ـ لا نعتقد أنّه يمثّل أغلبيّة ـ آثر تغيير مركز الثقل في مصادر التشريع من النص إلى الاجتهاد ومن المقدّس إلى البشري بتعلّة العصمة التي أُسبغت على الإجماع فصار بها بمثابة الأصل المقدّس الذي لا يمكن معارضته أو نسخه لأنّه ليس له مثل. وبذلك ينشئ الأصوليون سلطتهم الخاصّة المغلّفة بالقداسة في شكل الإجماع المعصوم، ويخوّلون له نفوذاً غير محدود يجعله مقدّماً على باقي الأدلّة، وهذا التقديم ليس إزاء كلّ دليل لوحده بل كذلك إزاء الأدلة الثلاثة مجتمعة، وهي القرآن والسنّة والقياس، مما يعني أنّ ما له التأثير الفعلي في الواقع ليس إلا الإجماع. يقول في هذا الشّأن الطوفي صاحب الكثير من الاجتهادات الخارجة عن الإجماع السنّي: «ومعنى كونه (الإجماع) حجة قاطعة أن العمل يجب به مقدّماً على باقي الأدلّة، الكتاب والسنّة والقياس، فيقدّم الإجماع على جميعها بحيث إذا أجمعت الأمّة على نفي أو إثبات في مسألة ودلّ نصّ الكتاب أو السنّة أو القياس أو جميع هذه الثلاثة على خلاف ذلك كلّه كان العمل بما أُجمع عليه دون ما دلّ عليه باقي الأدلّة، لدلالة الإجماع على نصّ قاطع ناسخ لتلك الأدلّة المخالفة له أو معارض لها راجح عليها»[10].

(8) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 119.

(9) ابن عقيل، **الواضح**، ص 20. وانظر قول الشيرازي عن الإجماع: «إذا ثبت أنّه حجّة فإنّه يقدّم على خبر الواحد وعلى السنّة المتواترة وعلى نصّ القرآن». **شرح اللمع**، 2/ 682.

(10) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 29-30.

ويعدّ هذا الموقف وأمثاله نتيجة من نتائج المجهود النظري الكبير الذي بذله الأصوليون السنّيّون بالخصوص للبحث عن حجج إثبات الإجماع من السمع والعقل، ففيم تمثّلت هذه الحجج وما هي خلفياتها وغاياتها؟

**أ ـ حجّيّة الإجماع من القرآن**

لقد مكّننا النظر في خمسة وعشرين مصدراً أصولياً أن نستخلص أنّ علماء أصول الفقه أرهقوا أنفسهم بحثاً عن حجج من القرآن يثبتون بها حجّيّة الإجماع. وما يبرّر عملهم أنّ القرآن هو المصدر الأوّل للتشريع، وسلطته على النفوس لا تضاهيها سلطة، لذلك لم يتوانوا عن محاولة وصل الإجماع به، فاعتمدوا إحدى عشرة آية اختلفت نسبة تواترها في المدوّنة الأصوليّة كما يوضح الجدول التالي :

| السورة | رقم الآية | عدد التواتر |
|---|---|---|
| النساء | 115 | 21 |
| آل عمران | 110 | 19 |
| البقرة | 143 | 17 |
| آل عمران | 103 | 05 |
| النساء | 59 | 05 |
| الأعراف | 181 | 02 |
| النساء | 83 | 02 |
| لقمان | 15 | 01 |
| التوبة | 100 | 01 |
| التوبة | 119 | 01 |
| النور | 55 | 01 |

ويبرز من هذا الجدول أنّ أهمّ الآيات التي اعتُمدت لإثبات حجّيّة الإجماع ثلاث، وهي: النساء الآية 115 وآل عمران 110 والبقرة 143. وقد تواصل تواترها عبر القرون وفي المصادر ذات الانتماءات المذهبية المختلفة السنّيّة والاعتزالية، لكن هذه الظاهرة لا تعني حصول الانسجام التام بين الأصوليين في

اعتماد هذه الآيات لإثبات الإجماع. فإذا انطلقنا من أنّ ترتيب ذكر هذه الآيات هو في المقام الأول ترتيب لها من حيث القوة من وجهة نظر الأصولي، استطعنا استنتاج عدم الاتفاق على نظام موحد بين الأصوليين، وهذا يعني غياب علامات حقيقية وأكيدة تحمل على تفضيل آية على أخرى.

وممّا ترتّب على ذلك تغلّب الاعتبارات الذاتية في ترتيب هذه الآيات واقتصار بعض الأصوليين على آية وحيدة، كما هو حال ابن قدامة[11]، أو إطناب بعضهم في اعتماد الآيات، وهو شأن السمرقندي، فقد احتجّ بسبع آيات لإثبات حجّيّة الإجماع، ووضع الآيات الثلاث الأكثر تواتراً في المصادر الأصولية في المراتب الأخيرة.

والملاحظ أن الأصوليين كانوا مدركين بأنّ النصوص القرآنية المعتمدة في مجال حجّيّة الإجماع ليست على درجة واحدة من القوة. يقول الآمدي: «أمّا الكتاب فخمس آيات، الآية الأولى، وهي أقواها[12] وبها تمسّك الشافعي ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: 115] ولعلّ هذا ما جعل بعض العلماء يخالف المعهود في كتب أصول الفقه، ولا يحتجّ بالآيات أولاً ثم الأحاديث لتأصيل مشروعيّة الإجماع، بل يراوح بينهما، مما يعني أنّ بعض الأحاديث أقوى عنده من بعض الآيات في سياق حجّيّة الإجماع.

لقد سعى الأصوليون وهم يقدّمون الأدلّة القرآنية على حجّيّة الإجماع إلى إضفاء القداسة على هذا الأصل البشري ليبرهنوا على أنّ أصوله متجذّرة في كتاب اللّه. يقول ابن القصار: «وأمّا الإجماع فأصله في كتاب اللّه أيضا»[13]. بيد أنّ مسعاهم هذا لا يحجب حقيقة كون الاحتجاج بالقرآن على الإجماع عملية تاريخية خضعت للمقتضيات المذهبية والاعتبارات الذاتية، فمن المعلوم أنّ **رسالة الشافعي** تخلو من أيّة حجة قرآنية تؤسّس سلطة الإجماع، لكن هذا الغياب لم يَرُقْ لأتباع المذهب الشافعي، إذ كيف يخلو الأثر المؤسّس لعلم أصول الفقه من دليل قرآني

(11) انظر: ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 117.

(12) الآمدي، **الإحكام**، 1/ 302.

(13) انظر القاضي عبد الوهاب المالكي، بحثه عن الإجماع، وهو ملحق بكتاب **المقدّمة في الأصول** لابن القصار، ص 45.

تنهض عليه مشروعية الإجماع؟ وبناء على هذا نسجت قصّة تبرز أنّ الشافعي أوّل من استنبط الاستدلال بالآية 115 من سورة النساء، لتأكيد حجّيّة الإجماع(14).

وفضلاً عن هذا غاب الاستدلال بهذه الآيات لتأصيل الإجماع في تفسير الطبري، وقد يعني هذا الغياب أنّ إثبات حجّيّة الإجماع اعتماداً على القرآن لم يبدأ بعدُ في عصر الطبري، لكن المؤكّد أنّه برز في القرن الرابع، ذلك أنّ ثاني مصدر أصولي سنّيّ يصلنا من هذا القرن ـ وهو كتاب **الفصول في الأصول** للجصّاص ـ يعرض أربع آيات على حجّيّة الإجماع.

ويعدّ مصير هذه الآيات شاهداً من شواهد تاريخية العمل الأصولي في هذا المجال، فقد ظلّت الآيات الثلاث الأولى(15) التي احتجّ بها الجصّاص متواترة وفاعلة في الخطاب السنّيّ بالخصوص، لكنّ الآية الرابعة لم تلق أيّ قبول أو انتشار(16). ويدفعنا هذا الأمر إلى التساؤل عن كيفية تلقّي مختلف فئات علماء الدين المسلمين لحجج إثبات الإجماع القرآنية.

نلاحظ في هذا المجال وجود تيارين أساسيين: أحدهما، تبنّى موقف الأصوليين في اعتبار الآيات الثلاث الرئيسية المؤصّلة للإجماع أدلّة لا تجوز مخالفتها، وهو شأن كثير من المفسّرين السنّيّين والمعتزلة، كالرازي والقرطبي والبيضاوي والزمخشري. أمّا التيار الثاني، فقد اختار عدم الالتزام بقطعية هذه الحجج(17)، وهو تيّار يمثّله الأصوليون المتكلّمون السنّيّون كما يمثّله علماء الشيعة. وهكذا نجد الجويني ينتقد في كتابه **البرهان** موقف معظم العلماء في إسناد الإجماع إلى نص الكتاب معتمدين خاصة الآية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ

(14) راجع هذه القصة كما رواها البيهقي في الكتاب الذي جمعه ووسمه بـ **أحكام القرآن**: ونسبه إلى الشافعي، 1/ 39.

(15) هي: البقرة 143 والنساء 115 وآل عمران 110.

(16) يتعلّق الأمر بالآية 15 من سورة لقمان ﴿وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ﴾.

(17) يمكن أن نُدرج ضمن هذا التيار علي بن أحمد بن محمد الزبيلي (ت ق 5 هـ) صاحب كتاب **أدب القضاء**، فقد خرج على الآيات التي يستدلّ بها الأصوليون عادةً على حجّيّة الإجماع واعتمد آية أخرى هي ﴿لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ﴾ [الأنفال: 63]. راجع السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/ 292.

لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 115]، وهي في نظره لا ترتقي إلى رتبة الظواهر فضلاً عن ادّعاء بلوغها مرتبة النص[18]. وبذلك يعتبر هذا الأصولي أنّ دلالة هذه الآية غير قطعية، ممهداً للأصوليين المتكلّمين بعده مسلك التوسع في نقد الاستدلال القرآني على حجّيّة الإجماع. وبالفعل يحتذي الغزالي بموقف أستاذه الجويني فيعتبر مثله أنّ آيات إثبات الإجماع كلّها ظواهر لا تنصّ على الغرض، وأنّ أقواها الآية 115 من سورة النساء ويذكر أنّه أطنب في كتابه **تهذيب الأصول** في نقد الاحتجاج بهذه الآية ودفعه[19]، وتأثر بهذين الموقفين بقيّة الأصوليين المتكلّمين فعبّروا عن حرجهم من إثبات حجّيّة الإجماع بالقرآن، ذلك أنّ الآيات التي استخدمها الأصوليون في هذا الإطار لا تحتوي في ظاهر لفظها على كلمة إجماع، بل هي محتملة أكثر من معنى وغير قطعية الدلالة. يقول ابن الحاجب: «وتمسّك الشافعي بقوله «ومن يشاقق الرسول» وليس بقاطع لاحتمال «ويتبع غير سبيل المؤمنين» في مبايعته أو متاجرته أو الاقتداء به أو الإيمان أو في ترك مشاقته أو في ترك الكفر أو في الاجتهاد، لا فيما أجمعوا عليه، وإذا كان ظاهراً، وتمسّك به في الإجماع كان دوراً»[20].

وبناء على هذا النقد اختار الآمدي موقفاً وسطاً ينصّ على أنّ الاستدلال بالقرآن لإثبات حجّيّة الإجماع مسألة اجتهادية ظنية وليست مسألة قطعية، لأنّ هذه الآيات لا تفيد سوى الظنّ، وبذلك لم يرفض اعتماد هذه الآيات لكنّه لم يسمح بأن توظّف بوصفها حججاً لا لبس فيها لبناء سلطة الإجماع[21]. وهكذا فإنّ ممثّلي **المدونة الأصولية السنّية** لم يتّفقوا إزاء التّأصيل القرآني للإجماع، وهذا الخلاف يخبر عن غياب نصّ قرآني صريح واضح ودقيق حول الإجماع، كما يبرز أنّ

---

(18) انظر: **البرهان**، 1/ 152-153.

(19) يقول الغزالي: «والذي نراه أنّ الآية ليست نصًا في الغرض بل الظاهر أنّ المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتّبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولّى». **المستصفى**، ص 138.

(20) ابن الحاجب، **المنتهى**، ص 58.

(21) يقول الآمدي: «واعلم أن التمسّك بهذه الآيات وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع، ومن زعم أنّ المسألة قطعية فاحتجاجه فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب، وإنّما يصحّ ذلك على رأي من يزعم أنّها اجتهادية ظنية». **الإحكام**، 1/ 278.

الآيات التي استخدمها الأصوليون ليست سوى تبريرات حدثت في زمن متأخّر لإسباغ المشروعيّة الدينية على ما يتّفق عليه المسلمون.

**ب ـ حجّيّة الإجماع من الحديث**

لا يكاد يخلو مصدر من مصادر أصول الفقه التي اطّلعنا عليها من أحاديث يثبت بها الأصوليون حجّيّة الإجماع[22]، بدءاً بـ **رسالة الشافعي** ووصولاً إلى مصادر أصول الفقه في عصرنا. لكن الملاحظ أنّ الاستدلال بالحديث كان يتطوّر كمًّا ونوعاً وفق تطور الزمن ومقتضيات المذهب وضغوطه، فعلى الصعيد الأوّل، ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، قام محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) بدعم رأيه اعتماداً على إجماع المسلمين[23] بانياً إيّاه على حديث «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن**»[24]. إلا أنّ هذا الحديث لم يتواتر بكثرة في مباحث الإجماع في المدوّنة الأصولية، وربّما عدّه أغلب الأصوليين على درجة من الضعف لا تسمح بإدراجه ضمن حجج الإجماع، فهو لا يروى إلا ضمن واحد من كتب **الصحاح** المعتدّ بها لدى أهل السنّة، وسنده غير مكتمل بالرغم من أنّه يشتمل على اسم الصحابي عبد اللّه بن مسعود، وفضلاً عن ذلك فإنّ مضمونه عام جداً، لذلك لا يصلح أن يكون نصًّا يؤسّس حجّيّة الإجماع، ولعلّ هذا ما جعل الشافعي يختار حديثين آخرين لشرعنة الإجماع، وكلاهما يتضمّن الدعوة إلى لزوم الجماعة لكن الأوّل لم يجد القبول والانتشار في المدوّنة الأصوليّة، إلا أنّ الجصّاص ذكره في المرتبة الخامسة بعد جملة أحاديث أخرى[25]. أمّا الحديث

(22) يمكن اعتبار حالة ابن القصار استثناء، فهو لا يورد أحاديث لبيان حجّيّة الإجماع لأنّه في نظره أصله في كتاب اللّه. انظر: «**المقدّمة» في الأصول**، ص 45، أمّا الزركشي فيمكن تفسير غياب أيّ دليل للإجماع في كتابه بعامل البداهة، فهو يكتب في أصول الفقه بعد أن استقرّت وأصبحت بمثابة البديهيات، لذلك فربّما رأى أنّه لا فائدة من إعادة ذكر الأدلّة على حجّيّة أصل مفروغ منه.

(23) راجع موطّأ مالك برواية الشيباني، ص 140 نقلاً عن:

Hourani, Georges F., *The basis of authority of consensus in sunnite Islam*, (Studia Islamica, XXI, 1964), pp. 19-20.

(24) **مسند أحمد بن حنبل**، 2/ 774.

(25) «هذا الحديث هو: «**نضّر اللّه عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فرُبَّ حامل** =

الثاني[26] فقد عرف رواجاً ملحوظاً لدى الأصوليين وبلغت نسبة تواتره اثنتي عشرة مرّة، ممّا أهّله لشغل المرتبة الثالثة بين الأحاديث المعتمدة لتأسيس سلطة الإجماع. ويبدو أنّه ظَلَّ محتفظاً بأهمّيته إلى أواخر القرن الرابع للهجرة، ودليلنا على ذلك وجوده في صدارة الأحاديث المؤصّلة للإجماع لدى الجصّاص في كتابه **الفصول في الأصول**، لكنْ إثر هذا التاريخ بدأت منزلته تتراجع، ولعلّ ما يبرّر ذلك أنّه بالإسناد الذي ذكره الشافعي مرسل، لأنّ سليمان بن يسار لم يدرك عمراً[27]. وما يؤكّد ضعف هذا الحديث ما يقوله ابن حزم «هذا الخبر لم يخرجه أحد ممن اشترط الصحيح، ولكنّا نتكلّم فيه على علاّته»[28].

وفي مقابل ذلك بدأ يظهر في المصادر الأصولية أهمّ حديث يساق في إطار حجّيّة الإجماع، وهو: «**لا تجتمع أمّتي على ضلالة**»، فهو يأتي في المرتبة الأولى بين الأحاديث في عشرين مصدراً أصولياً. ويظهر أنّ أهميته بدأت في البروز منذ النصف الأول من القرن الرابع، ذلك أنّ أبا هاشم الجبائي (ت 321 هـ) اعتمده لإثبات حجّيّة الإجماع[29]، لكن مكانته ترسّخت منذ القرن الخامس. يقول الغزالي: «المسلك الثاني، وهو الأقوى، التمسّك بقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمّتي على الخطأ**»، وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدلّ على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب»[30]. ولئن اختار هذا الأصولي بناء حجّيّة أصل قطعي على خبر آحاد لا يفيد سوى الظنّ، فإنّ شيخه الجويني رفض ذلك لأنّه في مستوى السند

---

= **فقه غير فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب مسلم، إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم، فإنّ دعوتهم لا تحيط من ورائهم**». **مسند أحمد** 1/ 436؛ **سنن الترمذي**، 3/ 272؛ **الرسالة**، ص 402-403.

(26) القسم الأساسي من هذا الحديث: «**من سرّه بحبحة الجنّة فليلزم الجماعة**، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد». **الترمذي**، 3/ 207.

(27) راجع: «هامش محقق الرسالة»، ص 475.

(28) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 194.

(29) يقول القاضي عبد الجبار: «فأمّا شيخنا أبو هاشم فإنّه اعتمد في كون الإجماع حجّة على الأخبار المروية عن النبي نحو قوله: «**لا تجتمع أمّتي على خطأ ولا على ضلال**». **المغني**، 17/ 180.

(30) الغزالي، **المستصفى**، ص 138.

ليس مقطوعاً به، وعلى صعيد الدلالة هو محتمل لمعان عدّة وقابل لتأويلات شتى[31].

وهذا النقد السنّي لأهمّ حجّة تؤسّس الإجماع مغيب ولا نكاد نجد له صدى في المصادر السنّيّة، إلا أنّه ليس الموقف النقدي الوحيد داخل الفكر السنّي، فابن حزم يعتبر أنّه غير صحيح اللفظ والسّند، ومع ذلك يقبل معناه، لكن صحّة هذا المعنى لا يكتسبها من لفظه بل من خبرين سبق ذكرهما[32]، وهكذا هل ما زال لصحّته معنى وهو غير مستقل بنفسه؟

والملاحظ أنّ هذا الحديث لم يَرِدْ في **صحيحَي البخاري ومسلم** لكنّه ذكر في **سنن ابن ماجه**، وقد رواه عن مالك بن أنس أبو خلف الأعمى، وهو معدود ضمن الرواة الضعاف[33]، كما ينقله الترمذي معلّقا عليه بقوله: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»[34]، ورواه أبو داود في سند يتضمّن محمد بن عوف الطائي، وهو مجهول الحال[35].

---

(31) يقول الجويني: «فإن تمسّك مثبتو الإجماع بما روي عن النبي أنّه قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة، فلست أرى للتمسك بذلك وجهاً لأنّها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلّق بها في القطعيات ولا حاصل لقول من يقول: هذه الأحاديث متلقاة بالقبول، فإن المقصود من ذلك يؤول إلى أنّ الحديث مجمع عليه، وقصاراه إثبات الإجماع بالإجماع، على أنّه لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع، ثم الأحاديث متعرضة للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة، فيمكن أن يقال: قوله (ﷺ): «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» بشارة منه مُشعرةً بالغيب في مستقبل الزمان بأنّ أمته لا ترتدّ إلى قيام الساعة. وإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ولم يكن في نفسه نصًّا فلا وجه للاحتجاج به في مضان القطع». **البرهان**، 1/ 678-679.

(32) يقول ابن حزم «وقد روي أنّه (ﷺ) قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، وهذا وإن لم يصح لفظه ولا سنده، فمعناه صحيح بالخبرين المذكورين آنفاً». **الإحكام**، 4/ 527. والجدير بالذكر أنّ أحد الخبرين المقصودين رواه ثوبان عن الرسول: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله**».

(33) ينقل محقق **سنن ابن ماجه** عن كتاب **مجمع الزوائد** للهيثمي: «في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف. وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي». **سنن ابن ماجه**، 2/ 1303.

(34) الترمذي، **السنن**، كتاب **الفتن**، 4/ 466.

(35) انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال**، 3/ 676.

وإذا انطلقنا من غياب هذا الحديث من **رسالة الشافعي**، بالرغم من أن نصّه يذكّر بجملة وردت في آخر باب الإجماع منها وهي : «فأمّا الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنّة ولا قياس إن شاء اللّه»[36] وأضفنا إلى ذلك وجود الحديث للمرّة الأولى في مجاميع تنتمي إلى القرن الثالث، أمكن لنا أن نستخلص أنّه نشأ في هذا العصر دعماً للوحدة السياسية والاجتماعية، وما وَضْعُه في إطار أحاديث الفتن إلا أحد الأدلّة على هذا الرّأي. ويظهر أن تدوين الحديث في هذا القرن مكّنه من الانتشار فأقبل عليه الفقهاء لدعم أطروحاتهم وإلباسها كساء إسلاميًّا[37]، وهذا ما يفسّر تطوّر تأسيس الإجماع اعتماداً على الحديث تدريجيًّا بعد عصر الشافعي.

ولا يبدو موقف الفقهاء والأصوليين نابعاً من رغبتهم الذاتية في إثبات حجّيّة الإجماع، بل هو في الغالب ناشئ عن ردّ فعل على ما برز في الواقع التاريخي من طعن في سلطة الإجماع، سواء من إبراهيم النظّام أو من الشيعة، يقول العكبري (ت 428 هـ) : وهو حجّة، خلافاً للنظّام، **لأنّهم معصومون عن الخطأ** بقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[38]. ويُبرز هذا الشاهد أن الخطاب الأصولي يسعى إلى مواجهة خطاب متكلّم معتزلي عارَضَ للمرّة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي حجّيّة الإجماع كما نظّر لها أصحاب الفكر السنّي، وفي هذا المسعى لم يجد السنّيّون أفضل من حجة عصمة الأمة عن الضلال والخطإ سلاحاً يدافعون به عن مبدإ الإجماع، لكن هذا السلاح لن يكون ناجعاً إلا إذا غُلّف بالمقدّس، لذلك التجأوا إلى حديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» وغيره من الأحاديث التي تُساق تأصيلاً لحجّيّة الإجماع، فكلّها تشترك في نظر الأصوليين في ترسيخ فكرة عصمة الأمّة من الخطإ[39]. ولعلّهم قصدوا من ذلك سحب البساط من تحت ممثلي الفكر

---

(36) **الرسالة**، ص 475-476.

(37) انظر: Hasan, Ahmad: *The argument for the authority of Ijma'*, Islamic Studies, vol XI, March 1971, p. 42.

وارجع إلى عبد المجيد التركي:

*L'Ijma' ummat al muminin entre la doctrine et l'histoire*, Studia Islamica, nº 59.

(38) العكبري، **رسالة في أصول الفقه**، ص 63-64.

(39) يقول الشيرازي بعد ذكر هذه الأحاديث: «وهذا كلّه يدلّ على صحّة الإجماع ونفي =

الشيعي القائلين بعصمة الإمام، فلا ريب أنّ عصمة ـ الأمّة وإن كان مقصوداً بها فريق من العلماء دون غيرهم ـ أكثر وجاهة في رأيهم من عصمة عالم واحد. ويتجلّى تفاعل الفكر الأصولي السنّي مع واقعه من خلال مواجهته النقد الشيعي، الذي تركّز على اعتبار الأحاديث المؤسّسة للإجماع من صنف الآحاد وأن ما كان كذلك لا يمكن أن يثبت أصلاً قطعيًا كالإجماع. يقول الغزالي: «ومما تمسّك به الأصوليون قولهم: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، وروي «**على خطأ**»، ولا طريق إلى ردّه لكونه من أخبار الآحاد، فإن القواعد القطعية يجوز إثباتها بها وإن كانت مظنونة. فإن قيل: فما المختار عندكم في إثبات الإجماع؟ قلنا: لا مطمع في مسلك عقلي، إذ ليس فيه ما يدلّ عليه، ولم يشهد له من جهة السمع خبر متواتر ولا نصّ كتاب، وإثبات الإجماع بالإجماع تهافت، والقياس المظنون لا مجال له في القطعيات»[40] ويُبرز هذا الشاهدُ أحدَ أمثلة تناقض الخطاب الأصولي، فخبر الواحد والقياس يشتركان في إفادة الظن لكن الغزالي يجيز إثبات القواعد القطعية بالظن استناداً إلى خبر الآحاد، ولا يجيز ذلك للقياس. وقد تفطن الأصوليون إلى ضعف حجج إثبات الإجماع عن طريق أحاديث الآحاد فالتجأوا إلى حيلة التواتر المعنوي. يقول الشيرازي: «فإن قيل: هذه أخبار آحاد فلا يجوز أن يثبت بها أصل من الأصول، فالجواب أنّ هذه وإن كان نقلها نقل آحاد إلا أنّها تواتر من طريق المعنى، لأنّها تعود مع اختلاف الألفاظ إلى معنى واحد وهو المصير إلى الإجماع وعصمة الأمة»[41]، وهذا ما دفعهم إلى تكثيف أعداد هذه الأحاديث تكثيفاً بلغ أوجه مع الرازي، فقد ذكر في كتابه **المحصول** ثمانية عشر حديثاً لإثبات حجّيّة الإجماع، وابتغى من ذلك الوصول إلى فكرة أساسية هي اشتراك كلّ هذه الأحاديث في الدلالة على معنى واحد وهو أنّ الأمّة بأسرها لا تتّفق على الخطإ[42] لكنّ بعض العلماء انتبه إلى أنّ حيلة التواتر المعنوي لا يمكن أن

= الخطأ عنه... وأن ألفاظها وإن اختلفت، فقد اتفق الجميع على إيجاب المصير إلى الإجماع وعصمة الأمّة من الخطأ». **التبصرة**، ص 354-355.

(40) الغزالي، **المنخول**، ص 305-306.

(41) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 679.

(42) يقول الرازي: «وهذه الأخبار كلّها مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وهو أنّ الأمّة =

تحجب حقيقة أنّ هذه الأحاديث تنتمي إلى صنف الآحاد[43]، وفضلاً عن ذلك فإنّ كثرة الأدلّة لا يمكن أن تنهض لوحدها حجة على مشروعية أصل من أصول التشريع.

وقد أدرك نجم الدين الطوفي ضعف حجة الأصوليين المتمثّلة في التواتر المعنوي لأحاديث إثبات الإجماع، فبيّن أن تشبيهها بالأخبار التي تذكر شجاعة عليّ وكرم حاتم غير مستقيم. يقول: «وأمّا الثاني، وهو الاستدلال بالأخبار الدالة على عصمة الأمة، فيردّ عليه منع تواترها التواتر المعنوي بدعوى الفرق بينها وبين ما شُبّهت به من شجاعة عليّ وسخاء حاتم، وذلك لأنّا إذا عرضنا على عقولنا الأخبار المدعى أنّها تدلّ على عصمة الأمّة والأخبار الدالّة على شجاعة عليّ وسخاء حاتم وجدناها ـ يعني العقول ـ لا تصدّق بالأول كتصديقها بالثاني، بل تصديقها بالثاني أقوى بكثير جداً، ولو كانت متواترة لساوت أخبار عليّ وحاتم في قوة التصديق بها، لأنّ التواتر يفيد العلم كما سبق، والإدراك العلمي لا يتفاوت بالقوة والضعف. . . وإذا ثبت هذا ووجدنا الفرق بين أخبار عليّ وحاتم والأخبار المذكورة في عصمة الأمة، دلّ على أنّها ليست متواترة، لأنّ أخبار عليّ وحاتم متواترة وهذه الأخبار دونها في جزم العقل بموجبها، وما دون المتواتر لا يكون متواتراً»[44] وهكذا يتجاوز الطوفي سلطة المذهب ولا يخضع إلا لسلطة العقل وقوانينه، مما جعل فكره ينأى عن المقاربة الثبوتية والسكونية للمسائل، وهذا ما تبدّى في الحجة الثانية التي قدّمها لدحض حجّيّة الإجماع المستندة إلى الأحاديث.

---

= بأسرها لا تتفق على الخطأ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد ثم إنّ كلّ واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير صار ذلك المعنى مرويًا بالتواتر من جهة المعنى». **المحصول**، 2/ 37-39.

(43) يقول تاج الدين السبكي (ت 731 هـ) بعد ذكر طرق حديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» ورواته: «أمّا الحديث فلا شكّ أنّه اليوم غير متواتر، بل لا يصحّ، أعني لم يصح منه طريق على السبيل الذي يرتضيه جهابذة الحفاظ، ولكني أعتقد صحة القدر المشترك من كل طرقه، والأغلب على الظن أنه عدم اجتماعها على الخطأ» وأقول: «مع ذلك جاز أن يكون متواتراً في سالف الزمان ثم انقلب آحاداً». «الحاجب على ابن الحاجب»، مخطوط في الأزهر، ورقة 176ب، نقلاً عن جعفر السبحاني، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، ص 155، وهو بالإنترنت على الموقع www.rafed.net.

(44) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 22-23.

يقول : «سلّمنا أنّ الأخبار المذكورة متواترة، لكن الاستدلال بعمومها وهو ـ يعني العموم ـ ظني لا قاطع، فيحتمل أنّ المراد منها: لا تجتمع أمّتي على ضلالة الكفر، ولا يلزم من ذلك عصمتها عن الخطإ في الاجتهاد، لأنّ الكفر أخصّ من الخطإ، ولا يلزم من انتفاء الأخصّ انتفاء الأعم»[45]. ولئن كانت الحجة السابقة تركّز على السّند فإنّ هذه الحجّة تخصّ الدلالة، فمعنى الأحاديث محتمل غير يقيني، وبهذا يفتح الطوفي باب الاجتهاد فيها ولا يلتزم بمعنى ثابت وحيد أراد الأصوليون تكريسه، وهو عصمة الأمّة من الخطإ، وهكذا يلتقي مع رأي النظّام المعتزلي الذي يعدّ أوّل من أنكر استخدام الأحاديث في إثبات الإجماع[46].

ولا يكتفي هذا الفقيه بهاتين الحجتين بل يضيف إليهما حجّة أخرى تنصّ على التناقض الداخلي للخطاب الأصولي، ذلك أنّه يستدلّ بأحاديث يراها دالّة على عصمة الأمّة، والحال أنّ أحاديث أخرى تعارضها مثبتة انشقاق الأمّة وافتراقها إلى أكثر من سبعين فرقة. يقول : «وبتقدير صحّة هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمة الأمّة فهي معارَضة بما يناقضها ممّا حاله في الصحّة والشهرة مثل حالها»[47]، من ذلك ما رواه أبو هريرة من قول الرسول : «**تفرّقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك وتتفرّق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة**»[48]. وبناء على هذا إذا كانت الأحاديث التي يحتجّ بها الأصوليون لإثبات الإجماع دالّة على عصمة الأمّة فهذا الحديث يدلّ على خطإ أكثرها، وهو اثنتان وسبعون من ثلاث وسبعين فرقة في النار، بما أنّ فرقة واحدة هي الناجية، ومن يستحقّ النار على حدّ عبارة الطوفي لا يكون معصوماً بل لا يكون صالحاً فضلاً عن معصوم[49].

---

(45) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 23.

(46) يقول الغزالي: «إن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع ولا يُظهر أحد فيها خلافاً وإنكاراً إلى زمان النظّام». **المستصفى**، ص 140.

(47) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 24.

(48) هذا الحديث رواه أبو داود رقم 4596، وابن ماجه رقم 3991، والترمذي رقم 2640.

(49) الطوفي، المصدر المذكور، 3/ 24.

### ج - حجّيّة الإجماع من العقل

اعتبر بعض الدّارسين المحدثين أنّ التّأصيل العقلي للإجماع بدأ مع الشّافعي، فعامّة النّاس في نظره لا يمكن أن تجهل سنّة النّبي بينما الأفراد يمكن أن يجهلوها، والناس عامة لا يمكن أن يتّفقوا على ما يتناقض وسنّة النبي وعلى الخطإ[50] ويبدو هذا الرّأي غير مسبوق، لأنّنا لم نعثر على أيّ دليل عند القدامى على تبنّي الشّافعي مثل هذا الموقف، إلا أنّ الأصوليّين بعده اختلفوا في اعتماد حجّة العقل لإثبات حجّية الإجماع، وبرز في هذا الصّدد اتّجاه عامّ في **المدوّنة الأصوليّة** يهمّش الدليل العقلي، تجلّى تارة في تغييبه والسّكوت عنه[51] أو التّصريح بأنّه دليل ضعيف[52] واعتباره موقفاً خاطئاً تارة أخرى[53].

ويمكن تفسير هذه المواقف بأنّها نتاج اختراق الفكر الاعتزالي ممثّلاً في آراء إبراهيم النظّام خاصة للفكر السنّيّ، وقد برز هذا في كتاب **الفصول في الأصول** للجصّاص الحنفي، فهو يصرّح بنفس موقف النظّام مجيزاً اجتماع الأمّة على الخطإ من زاوية العقل. يقول: «ومعرفة حجّة الإجماع من طريق السّمع، فأمّا العقل فإنّه لم يكن يمنع وقوع الإجماع من أمتنا على خطإ، كاليهود والنصارى وغيرها من الأمم»[54].

ولئن كان هذا الموقف غير مستغرب بحكم صلة المذهب الحنفي بالمعتزلة، فإنّه يصبح طبيعيًّا حين يصدر من القاضي عبد الجبار المعتزلي. يقول: «فأمّا

(50) راجع: Hasan, Ahmad, *The argument for the authority of ijma'*, p 49

(51) انظر مثلاً على ذلك قول أبي الوليد الباجي: «قد ذكرنا أنّ الإجماع يثبت من وجهين، أحدهما الكتاب والآخر السّنّة». **إحكام الفصول**، ص 447.

(52) يقول ابن رشد: «وأمّا من احتجّ على كون الإجماع حجّة بدليل العقل فضعيف، لأنّه وإن كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب فغير بعيد اجتماعهم على الخطإ». **الضّروري في أصول الفقه**، ص 91.

(53) يمثّل هذا الاتّجاه الشيرازي يقول: «ومن النّاس من قال هو حجّة من جهة الشّرع والعقل جميعاً، وهذا خطأ، لأنّ العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطإ...». **شرح اللمع**، 2/ 682.

(54) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 257.

الاستدلال على صحّة الإجماع من جهة العقل فبعيد، لأنّه لا دليل يدلّ في جماعة مخصوصة على أنّهم لا يخطئون فيما يعملون ويقولون، كما لا دليل يدلّ على ذلك في كلّ واحد من المكلّفين، فلا فرق بين من أوجب كون الإجماع حجّة عقلاً وبين من أوجب كون الخلاف حجّة أو جعل قول كلّ مكلّف حجّة»[55] وهكذا لم يذكر القاضي شيئاً عن موقف النظّام المعترض على الإجماع، لكنّه استعاده ووصل به إلى نتائجه المنطقية فانطلق من أنّ التأكيد على أنّه يمكن لكلّ شخص في مجموعة ما أن يقع في الخطإ يعني قبول إمكانية خطإ مجموع هؤلاء الأشخاص.

وعلى هذا الأساس فإنّ معيار الحقيقة لا يكمن في جملة أقوال المجموعة لأنّها قد تكون اتفاقاً على أقوال خاطئة، وينتج عن ذلك أنّه لا شيء يضمن لنا أن تكون الحقيقة إلى جانب اتفاق العدد الكبير من الناس لا إلى جانب الموقف المعارض أو موقف الكتمان[56].

ولم يكن أبو الحسين البصري في جرأة أستاذه فآثر تغييب الحديث عن الدّليل العقلي لتأصيل الإجماع منسجماً بذلك مع الفكر السّنّي، ولعلّ السّياق السّياسي كان يجبره على ممارسة التّقية كما يذكر بعض القدامى[57].

وعلى الرغم من هذه المواقف حاول بعض الأصوليين استنباط حجج عقليّة للإجماع، لكنّ دوافعهم وغاياتهم كانت مختلفة، ذلك أنّ فريقاً من الأصوليين المتكلّمين لجأ إلى تأسيس حجّيّة الإجماع على العقل اعتقاداً منه بضعف الأدلّة

---

(55) القاضي عبد الجبار، **المغني**، 17/ 199.

(56) انظر:

Bernand, Marie, *L'Ijma' chez Abd al-Gabbar et l'objection d'An-Nazzam*, Studia Islamica, XXX, Paris, 1969, pp. 27-38.

(57) ورد في مخطوط بمكتبة رجب باشا باسطنبول موسوم بـ **تاريخ الحكماء** للزوزني الخطيب (ط. ليبزغ، 1903): «أبو الحسين المتكلم البصري مارس التقية أمام أهل عصره». راجع:

Bernand, Marie: *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abu-l-Husayn al-Basri*, p. 135.

النقلية، لذلك اقتصر الجويني على حجّة العقل. يقول الرازي: «المسلك الخامس دليل العقل، وهو الذي عوّل عليه إمام الحرمين فقال: إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون إلا لدلالة أو أمارة، فإن كان لدلالة فقد كشف الإجماع عن وجود تلك الدلالة، فيكون خلاف الإجماع، خلافاً لتلك الدلالة، وإن كان لأمارة، فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الإجماع، فلولا اطّلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة هذا الإجماع، وإلا لاستحال اتّفاقهم على المنع من مخالفته»[58]. وبمثل هذا رأى إمام الحرمين أنّ إثبات الإجماع لا سبيل إليه إلا «النظر في قضيّة اطّراد العادات»[59] واعتبار القرائن، وهو موقف يخالف ما ذهب إليه الشافعي في بناء حجّيّة الإجماع على النقل وفي التعامل معه بوصفه دليلاً قائم الذات.

وقد سار لفيف من المتكلّمين على خطى الجويني، فنزّلوا العقل منزلة الصدارة في تأصيل مشروعية الإجماع، من ذلك أنّ أبا بكر بن العربي يقدّم ذكر الدليل العقلي قائلاً: «يبعد عرفاً ويستحيل عادة في مسالك الظنون وتعارض سبل الاجتهاد أن تتّفق الخواطر وتتوارد الأدلّة على حكم واحد في ملتطم الظنون ومزدحم المعارضات إلا عند اتفاقهم على ظهور ترجيح أحد الوجوه والسبل التي أفضت إلى ذلك الحكم المتفق عليه، فيستحيل عادة خلاف ذلك، فكيف يجوز بعد هذا أن يظنّ ظانّ أن مسلكه أوضح من مسلكهم وترجيحه أوفى من ترجيحهم ...»[60] وتعدّ هذه الحجّة أهمّ الحجج العقلية المتواترة في **المدوّنة الأصولية** عموماً ولدى الأصوليين المتكلّمين بالخصوص.

وربّما أمكن تفسير هذا الإيثار للدليل العقلي على الدليل النقلي في تأكيد حجّيّة الإجماع باعتقاد هؤلاء الأصوليين أنّ أدلّة العقل تفيد كون الإجماع حجّة قطعية بخلاف الأدلة النقلية، فإنّها لا تدلّ إلا على كونه حجّة ظنية[61].

---

(58) الرازي، **المحصول**، 2/ 46.

(59) الجويني، **البرهان**، 1/ 680.

(60) ابن العربي، **المحصول**، ص 122.

(61) راجع هذا المعنى لدى الرهوني: **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل**، 2/ 221.

والملاحظ أنّ التيار الأصولي الحنفي حاول أن يتميّز بحجج جديدة تشرّع حجّيّة الإجماع اعتماداً على العقل، منها قول السمرقندي: «ثبت بالدليل القطعي على أن نبيّنا خاتم الأنبياء وشريعته دائمة قائمة إلى قيام الساعة، فمتى وقعت حوادث ليس فيها نصّ من الكتاب والسنّة، فمتى اجتمعت الأمّة على حكمها ولم يكن إجماعهم موجباً للعلم، وخرج الحقّ عنهم ووقعوا في الخطأ، أو متى اختلفوا في ذلك وخرج الحقّ عن أقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الأشياء، فلا تكون شريعته كلّها دائمة فيؤدي إلى الخلف في خبر اللّه تعالى، فوجب القول ضرورة بكون الإجماع حجة قطعية، فتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي إلى المحال»[62].

إنّ هذه الحجة تحاول أن توهم بقطعية الإجماع لتحقيق غاية دينية، هي ضمان استمرارية الشريعة، لكنّ رهانها الخفيّ تكريس السلطة الأبدية للمؤسسة الدينية القيّمة على الشريعة، وخاصة من لهم الحق في المشاركة في الإجماع وهم العلماء، دون العامّة، والسنّيّون دون غيرهم، وإمعانا في صبغ الإجماع بصبغة دينية قدسية يعتمد السمرقندي حجة عقلية غير معهودة في **المدوّنة الأصولية** تنصّ على «أنّ موضع الاتفاق مما جُبِلَ العقلاء على الرجوع إليه عند التنازل بما عندهم من المشابهة بين المتنازع فيه وبين المجمع عليه ليردّوا المتنازع فيه إليه في حقّ الحكم، فلولا أنّ الإجماع حجّة عند اللّه تعالى لما فزع الكلّ إلى الإجماع، فكان رجوعهم إليه لخلق اللّه طباعهم عليه دليلاً على أنّه حجة...»[63]. وهذه الحجة تقوم على مغالطة جليّة، لأنّها تنفي صفة الاكتساب عن الإجماع لتجعله أمراً فطريًا، كما تلغي طابعه البشري لتسبغ عليه طابعاً إلٰهيًا مفارقاً. وهذا لا يخدم إلا من لهم مصلحة في تضخيم سلطة الإجماع لتوظيفه في مختلف مجالات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية.

وبرز إلى جانب تيار المتكلّمين وتيّار الأحناف اتجاه وسط يميل أصحابه إلى استخدام الدليل العقلي بوصفه حجّة تزيد حجّة السمع تأكيداً. يقول الزركشي: «ونقل بعضهم عن الجمهور أنّ دليل الإجماع سمعي، والعقلي مؤكّد له، وهو

(62) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 779-785.

(63) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إحالة العادة خطأ الجمّ الغفير في حكم لا يثبته أحد، لموقع الخطإ فيه، وأنّ النصوص شهدت بعصمتهم فلا يقولون إلا حقًّا، سواء استندوا في قولهم إلى قاطع أو مظنون»[64].

ولئن كان هذا الموقف ينطوي على تفضيل الدليل النقلي واعتباره المستند المركزي في إثبات حجّيّة الإجماع وأن الدليل العقلي لا يرد إلا ليزيد تأكيد ما هو مثبت، فإنّ بعض الأصوليين تجنّب هذه المفاضلة معتبراً أن كلّ أدلّة الإجماع النقلية والعقلية لها من الكثرة والقوّة ما يجعلها تفيد مجتمعة أنّ الأمّة معصومة عن الخطإ[65]. وهكذا أضحى الدليل العقلي على حجّيّة الإجماع غير معبّر في كثير من الأحوال عن الخلفيّات المعرفيّة والتاريخية التي كانت حاضرة بجلاء لدى الأصوليين الأوائل، وإنّما تحوّل بتطوّر الفكر الأصولي إلى مجرّد حجّة إضافيّة تضخّم أدلّة الإجماع لاعتبار أغلبية القدامى أنّ الحقيقة واليقين يقومان أساساً على كثرة الناقلين، والحال أنّ هذه الفكرة ثبت خطؤها تاريخيًّا وعلميًّا.

### د ـ ما هو الإجماع الحجّة ؟

إنّ التصفّح السريع **للمدوّنة الأصولية في** ما يتعلّق بحجج إثبات الإجماع قد يوهم بتجانس الفكر الأصولي إزاء مدلول لفظ الإجماع، فإلى أيّ مدى يصحّ هذا التجانس ؟

يقول صدر الشريعة : «وبعض الناس خصّوا الإجماع بالصحابة لأنّهم هم الأصول في أمور الدين، والبعض بعترة الرسول، لطهارتهم عن الرجس، والبعض بأهل المدينة، إلا أنّ هذه الأمور زائدة على الأهلية، وما يدلّ على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا»[66]. وهكذا يلمع صدر الشريعة إلى مواقف

---

(64) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 441-442.

(65) يقول السبكي: «والذي يظهر لي، وهو معتمدي فيما بيني وبين اللّه، أنّ الظنون الناشئة عن الأمارات المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع، وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنّة وأمارات قويّة من المعقول، أنتج المجموع من ذلك أنّ الأمّة لا تجتمع على خطأ، وحصل القطع به من المجموع ولا واحد بعينه». **الإبهاج في شرح المنهاج**، 2/ 364.

(66) صدر الشريعة، **التنقيح**، ص 328.

ثلاثة اختلفت في فهم المقصود من لفظ الإجماع، فالموقف الأول يقصر دلالته على الصحابة، وهو ما تبنّاه أحمد بن حنبل في أحد القولين المنسوبين إليه، لكن من اشتهر به بالخصوص هم فقهاء المذهب الظاهري[67]. وينهض هذا الرأي على حصر الإجماع الحجة في زمن مخصوص هو زمن الصحابة وجيلٍ من المسلمين يُعَدُّون أعلامَ الأمّة ورموزَها. وبهذا الشكل ينتفي إسهام الأجيال المسلمة بعد فترة الصحابة في أيّة إضافة إلى الشريعة، ممّا يعني أن ما سيطرأ من جديد في مختلف مجالات الحياة لن يقع مقاربته إلا من خلال آراء السلف الصالح من الصحابة. ومن الواضح أنّ هذا الموقف يؤدي إلى أزمة حقيقية، لأنّ كثرة القضايا المستجدة لا يمكن أن تجد أجوبة شافية في اجتهادات الصحابة، لذلك برز تيار من الأصوليين يعتبر قول الصحابة كقول غيرهم. يقول القاضي النعمان بن محمد: «وفارَقَ هؤلاء آخرون، وأنكروا قولهم وقالوا: سبيل الصحابة في هذا الباب كسبيل غيرهم ممّن يأتي بعدهم، فإذا أجمع المسلمون في وقت من الزمان على شيء لم يسمع خلافه وتثبت الحجة به، ووجب على من يأتي بعد ذلك الزمان القول به وترك مخالفته. قالوا: لأنّ اللّه قد أمر باتباع سبيل من أناب إليه، ونهى عن مخالفته سبيل المؤمنين. وقالوا: الخطاب الذي زعمتم أنّ الصحابة خوطبوا به وذهبتم إلى أنّهم هم المخصوصون به، خطابٌ لسائر الفرق من أمّة محمد، ولا يجوز أن يُخصَّ بذلك أحد دون أحد من المسلمين إلا بدليل»[68].

وينصّ المفهوم الثاني للإجماع في قولة صدر الشريعة على ما ذهب إليه الشيعة من تخصيص دلالة لفظ الإجماع ليقتصر على عترة الرسول، واحتجوا تأصيلاً لموقفهم بالآية والخبر والمعنى، أمّا الآية فهي: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33]. وقد فهموا الخطأ باعتباره رجساً مما يستوجب أن يكونوا مطهرين عنه، وأمّا الخبر فهو ما نسب إلى الرسول من قوله: «**إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا أبداً كتاب اللّه وعترتي**»[69].

---

(67) يقول ابن حزم: «قال سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة». **الإحكام**، المجلد 1، 4/ 539.

(68) النعمان بن محمد، **اختلاف أصول المذاهب**، ص 106.

(69) الترمذي، **السنن**، **كتاب المناقب**، باب «مناقب أهل بيت النبي». رقم الحديث 3786، =

وأمّا المعنى فإنّ أهل البيت مهبط الوحي، والنبي منهم وفيهم، فالخطأ عليهم أبعد[70]. لكن هذا المفهوم الشيعي للإجماع جوبه بمعارضة سنّيّة قوية، من ذلك قول الرازي «إجماع العترة وحدها ليس بحجة، خلافاً للزيدية والإمامية»[71].

ويذكر صدر الشريعة أيضاً مفهوماً ثالثاً مخصوصاً، للإجماع يحصره في أهل المدينة، اشتهر به مالك بن أنس وأتباعه. يقول ابن القصار: «قد تقدم أنّ من مذهب مالك وسائر العلماء القول بإجماع الأمّة، ومن مذهب مالك العمل على إجماع أهل المدينة فيما طريقه التوقيف من الرسول، أو أن يكون الغالب منه أنّه عن توقيف منه...»[72].

وبناء على هذا ليس إجماع أهل المدينة حجة إلا فيما فيه نقل عن الرسول، أما ما طريقه الاجتهاد والاستنباط فهو ليس حكراً على أهل المدينة[73]. ولعلّ أهمّ نقد وجّه إلى هذا الرأي أن الأماكن لا تؤثّر في حجّيّة الأقوال، والمقصود بهذا ليس المالكية فحسب، لأنّ علماء آخرين حصروا الإجماع في إجماع البصرة أو الكوفة أو الحرمين[74]. ولئن اعتمد أصحاب هذه المواقف على وجود الصحابة في هذه المدن فإنّ هذه الحجة مردودة عليهم، لأنّ الحجّة في هذه الحالة تكون في أهل المكان لا في المكان. يقول القاضي النعمان: «وإذا كان كذلك فليس موضع حجة في الفضل، وإنما الحجة في أهله، فهم يوجبون فضل البلد، لا البلد يوجب

---

= 5/ 662. ويمكن مراجعة تخريجه لدى الغماري، **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج**، ص 194-195.

(70) راجع القرافي: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 6/ 2827.

(71) الرازي، **المحصول**، 2/ 80.

(72) ابن القصار، «**المقدّمة**»، ص 75-76.

(73) يقول ابن الفخار: «فما طريقه الاجتهاد والاستنباط فأهل العلم فيه سواء، وما طريقه النقل والإقرار والحكاية فأهل المدينة هم الحجة على غيرهم، وواجب على المسلمين الرجوع إليهم فيما نقلوه وما أقرهم الرسول عليه، مثل صدقات رسول اللّه وأصحابه». مقدمة الانتصار لأهل المدينة، وهي ملحقة بـ«**المقدّمة**» في **الأصول** لابن القصار، ص 224.

(74) يقول القرافي: «وقال بعض العلماء: إجماع البصرة حجة، وكذلك الكوفة، وقال الشيخ أبو إسحاق في **اللمع**: قيل إجماع الكوفة مع البصرة حجة». **نفائس الأصول**، 6/ 2824.
ويقول القاضي النعمان: «وقال آخرون: الإجماع ما أجمع عليه أهل الحرمين والمعبدين، يعني مكة والمدينة». **اختلاف أصول المذاهب**، ص 123.

فضلهم، وهذا ممّا يسقط ذكر البلد في حجة الفضل»[75].

وهذا النقد ليس حكراً على الشيعة، فالسنّيون أنفسهم رفضوا المفاهيم المخصصة لدلالة الإجماع، لكنْ هل قدّموا بديلاً لذلك؟ هل اقترحوا تصوّراً للإجماع يشمل جميع فرق الأمة؟ نلاحظ في **المدونة الأصولية السنّية** أنّ البديل كان مفهوماً نخبوياً وإقصائيًا للإجماع، فأغلب الأصوليين نصّوا على أنّ الإجماع هو اتّفاق علماء العصر على حكم النازلة دون سواهم من العامة أو من علماء المذاهب غير السنّية، بل إنّ الإقصاء انسحب كذلك على العلماء السنّيين من غير الفقهاء. يقول الشيرازي: «والمراد بالعلماء ههنا الفقهاء، وأمّا غيرهم فلا يعتبر اتفاقهم»[76] وهكذا يقع الأصوليون في تناقض واضح بين منطلقاتهم والنتائج التي يريدون إثباتها، فهم ينطلقون من إجماع الأمّة الإسلامية برمّتها ومن عصمة هذا الإجماع الذي يعدّ كرامة منحها اللّه للأمّة وفقاً للآيات والأحاديث التي تتضمّن لفظ الأمة، ليصلوا في النهاية إلى البرهنة على إجماع العلماء السنّيين فحسب، وهم لا يمثّلون إلا قسماً صغيراً من الأمّة، وهذا مناف لروح الرسالة المحمدية التي تخاطب كلّ الفئات دون تمييز أو إقصاء[77]. والواقع أنّ إقصاء علماء المذاهب والفرق المخالفة خاصيةٌ ثابتة من خصائص تعريفات الإجماع لدى مختلف الفرق الإسلامية السنّيّة وغير السنّيّة، فكلّ فرقة تدعي أنّها تمثّل أهل السنّة والجماعة، من ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فالمتمسك بالسنّة والجماعة هم أصحابنا والحمد للّه، دون هؤلاء المشنعين الذين عند التحقيق لا يميزون ما يقولون. وقد روي في كتاب **المصابيح** عن ابن مسعود أنّه قال: الجماعة ما وافق طاعة اللّه وإن كان رجلاً واحداً»[78]. وهكذا يؤسّس القاضي تصوراً جديداً للإجماع والجماعة لا يقوم على الكثرة العددية

---

(75) القاضي النعمان، المصدر المذكور، ص 119.

(76) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 665.

(77) راجع عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 165، وأحمد حسن: *The classical definition of Ijma'*, Islamic studies, vol XIV, Winter 1975, nº 4, p. 263.

(78) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، فصل: «في نسبتهم المعتزلة إلى الخروج عن التمسك بالسنّة والإجماع وأنّهم ليسوا من أهل السنّة والإجماع»، ص 185-187.

وإنّما على موافقة طاعة اللّه ومجامعة أهل الحق. ولا شكّ أنّ هذا الرأي يبرّره تاريخيًا القلّة العددية لأتباع فرقة المعتزلة في مقابل كثرة السنّيين.

وفي هذا السياق ينطلق القاضي النعمان من حديث افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها فقط هي الناجية وهي أهل السنّة والجماعة، ليقرّر أنّ اسم الجماعة لا يطلق إلا على من اجتمع على طاعة الإمام، ولا يصحّ إطلاقه على من يدّعون أنّهم أهل السنّة والجماعة، لأنّ أئمّتهم يجهلون كثيراً من أمر دينهم، وعامتهم قد جاهروا في شرب الخمر وسماع اللّهو وارتكاب المعاصي، واستطالوا على الأمّة بالعدوان والظلم»[79]. وعلى هذا الأساس يتساءل : «كيف ينتسب إلى السنّة والجماعة من خالف سنّة رسول اللّه والجماعة التي أكد عليها بقوله إنّ السنّة والجماعة ما هو عليه وأصحابه؟»[80].

وهكذا تنافست الفرق الإسلامية حول أهليّة تمثيل أهل الحق أو الفرقة الناجية أو أهل السنّة والجماعة، لأنّ الرهان كان كبيراً، فالمجتهدون الذين يحقّ لهم المشاركة في الإجماع ضمن كلّ مذهب نصّبوا أنفسهم ناطقين باسم اللّه يحلّلون ويحرّمون باسمه، ويُخرجون من رحمته من يشاؤون، بل إنّهم قد ينفون العالِم أو يهدرون دمه إن لم يلتزم بخطهم العقائدي. وهذا ما حصل للفقيه الحنبلي عبد الغني المقدسي (ت 404 هـ)، فقد اتّهم بالتجسيم واعتمد الفقهاء الإجماع سلاحاً لتكفيره والحكم بنفيه كما أفتوا بإباحة دمه[81]، لكن الطابع الإيديولوجي غير النزيه لهذا الحكم جعل ابن رجب يناقشهم قائلاً: «فأمّا قولهم أجمع الفقهاء على الفتوى بكفره وأنّه مبتدع فيا لله العجب، كيف يقع الإجماع وأحفظ أهل وقته للسنّة وأعلمهم بها هو المخالف؟ وما أحسن ما قال أبو بكر قاضي القضاة الشامي لمّا عقد له مجلس ببغداد وناظره أحدهم واحتجّ عليه بأنّ الإجماع منعقد على خلاف ما عملت به، فقال الشامي : إذا كنت أنا الشيخ في هذا الوقت أخالفكم على ما تقولون، فمن ينعقد الإجماع؟ بك وبأصحابك؟»[82].

---

(79) القاضي النعمان، المصدر المذكور، ص 130-131.

(80) المصدر نفسه، ص 131.

(81) ابن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**، 2/ 23.

(82) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبناء على هذا يمكن أن نقرّ أنّ إجماع العلماء مسألة وهمية إن تعلّق الأمر بعلماء المذاهب الإسلامية المختلفة، وهو أمر خلافي حتى في إطار المذهب الواحد، لأنّه ندر أنْ وُجدت مسألة - في الفقه خاصة - لم يختلف حولها العلماء، من ذلك مثلاً ما اشتهر من مخالفة أبي الوليد الباجي جمهور العلماء في مسألة أُميّة الرسول قائلاً: إنّه كتب بيده[83] وهكذا بدل أن يكون الإجماع عامل توحيد وصهر للمذاهب والفرق الإسلامية كان بالعكس أداة تكريس للتفرقة بينها، ذلك أنّه وُظّف بوصفه حجة قاطعة على شرعية اختيارات كل فرقة في مختلف مجالات الحياة، فزاد في اتساع الفجوة بين المذاهب الإسلامية[84].

### هـ - خصوصيّة إثبات حجّيّة الإجماع عند الإباضية

ينقل علماء أصول الفقه السنّيون موقفين متناقضين من كيفية تعامل الخوارج مع حجّيّة الإجماع، وينصّ الموقف الأوّل على أنّ الإجماع ليس حجة في نظر الخوارج، ومنهم الإباضية، وأدّى هذا إلى نعتهم بأوصاف تحقيرية واعتبارهم شذّاذاً يشكّكون في ضروريات الدين[85] وإخراجهم من دائرة العلماء المعتدّ بهم في الإجماع[86]. أمّا الموقف الثاني فهو لا ينكر حجّيّة إجماع الصحابة وإنّما يحصرها في الفترة التي تسبق الفتنة. والمعروف أنّ الفتنة عندهم بدأت مع بداية الفترة الثانية من حكم الخليفة عثمان بن عفان، وهي مرحلة امتدّت ستّ سنوات. وبعد الفتنة لا يعتدّ الخوارج إلا بإجماع طائفتهم. يقول الأسنوي (ت 772 هـ) : «وأما الخوارج

(83) انظر النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص 202.

(84) انظر مثلاً على ذلك ردّ القرطبي على إنكار المعتزلة للسحر يقول: «فهو مقطوع به بإخبار اللّه ورسوله على وجوده ووقوعه، وعلى هذا أهل الحلّ والعقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة ومخالفتهم أهل الحق». **تفسيره**، 2/ 46. وانظر: عبد المجيد الشرفي: *Ijtihad et Ijma': au-delà des malentendus, in Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIII, 1994, p. 20.

(85) راجع هذا الموقف لدى ابن عبد الشكور، فهو يقول عن منكري حجّيّة الإجماع: «لا يعتدّ بشرذمة من الحمقى الخوارج والشيعة لأنّهم حادثون بعد الاتفاق يشكّكون في ضروريات الدين مثل السفسطائية في الضروريات العقلية». **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**، 2/ 213.

(86) انظر هذا الرأي المنسوب إلى ابن حزم في كتابه **مراتب الإجماع**، ص 17.

فقالوا، كما نقله القرافي في **الملخّص**، إنّ إجماع الصحابة حجّة قبل حدوث الفرقة، وأمّا بعدها فقالوا: الحجة في إجماع طائفتهم لا غير، لأنّ العبرة بقول المؤمنين، ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم»[87].

والظاهر أنّ الإباضية يلتقون مع الموقف الثاني لا الأول، فهم يتفقون مع السنّيين في إثبات حجّيّة الإجماع وفي منهج الاستدلال عليه، فيعرضون أولاً الأدلة من القرآن ثم من السنّة ثم من العقل، كما أنّهم يشتركون معهم في الردّ على منكري حجّيّة الإجماع، ومنهم إبراهيم النظّام، لكنّهم على خلاف السنّيين يختصون ببعض المميّزات التي تجعل موقفهم من حجّيّة الإجماع جديراً بالدرس، من ذلك أنّ الورجلاني يحاول وهو يعرض حجج إثبات الإجماع من القرآن أن يوظفها توظيفاً مذهبيًا يخدم الإباضية، وذلك بتأويلها تأويلاً يجيز الاختلاف. يقول في تفسيره للآية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: 115]: «وهذه الآية تدلّ على أنّ اختلافهم رحمة، وأنّ من اتبع سبيل بعض المؤمنين واسع، وهي على سوغ الاختلاف أدلّ منها على الإجماع»[88]. ويرى هذا الأصولي الإباضي كذلك أنّ الحجة القرآنية الثانية في تأصيل حجّيّة الإجماع ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110] تدلّ «على سوغ الاختلاف لأهل الاجتهاد»[89] وهكذا ينأى عن المعهود في التأويل الأصولي السنّيّ، فلا يركّز على معاني الوحدة والاجتماع اللازمين لمفهوم الإجماع السنّيّ بل يفتح باب الاختلاف ليؤسّسه تأسيساً جديداً يقصي عنه الدلالات السلبية ويشحنه بما هو إيجابي وينبّه إلى أنّ الاختلاف المذموم في النصوص القرآنية هو ما اقترن بالبغي، وأمّا إذا فارقه البغي فلا. وهكذا دافع الورجلاني عن الاختلاف الإيجابي في الاجتهاد وسعى إلى تأصيله تأصيلاً دينيًا من خلال النص القرآني[90]. ولعلّ هدفه من وراء ذلك إضفاء المشروعية الدينية على اختلاف الاجتهادات الإباضية عن اجتهادات الأغلبية السنّيّة.

---

(87) الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، 3/ 861-862.

(88) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 184.

(89) المصدر نفسه، 1/ 187

(90) يقول الورجلاني: «وسنذكر ها هنا ما يدلّ على سوغ الاختلاف لهذه الأمة إذا أدّاهم الاجتهاد إليه، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ [النساء: 83]، المصدر نفسه، 1/ 188.

وتتجلّى خصوصية الموقف الإباضي من الإجماع أثناء الاستدلال عليه من السنّة، فقد أورد الورجلاني عدداً من الأحاديث المعروفة في إثبات الإجماع في **المدوّنة الأصولية السنيّة**، على غرار: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**»[91]، لكنّه ألحق بها الحديث التالي غير المعروف عند السنّيين بما أضيف إليه وهو «لا تزال طائفة من أمتي بأرض المغرب على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناوأهم حتى يأتي أمر اللّه، وفي خبر حتى يخرج الدجال»[92]. ويستدعي الاستدلال بهذا الحديث عدّة تعليقات، فهو حديث غير معروف عند السنّيين بهذه الرواية التي تضمّنت عبارة مجهولة في مرويات الحديث عندهم[93]، وهي «بأرض المغرب»، وبهذا خرج الحديث من الدلالة العامة إلى الخاصّة، لأنّ لفظ الأمة لم يعد مطلقاً بل مقيّداً بمكان محدّد هو المغرب، ولا ريب أنّ ما ينجرّ عن هذا الخبر تضييق مفهوم الفرقة الناجية أو أهل الحق لكي لا يشمل إلا إباضية المغرب.

والملاحظ أن هذا الحديث غير موجود في **مسند الربيع بن حبيب**، ويبدو أنّ الورجلاني أو أحد إباضية المغرب نقل الحديث عن السنّيين وأضاف إليه ما أضاف ليوهم بأفضلية فرقة الإباضية في بلاد المغرب، والحال أن استخدام أدنى مجهود فكري يبرز وضع هذا الحديث، لأنّ بلاد المغرب لم تعرف إباضية في عهد الرسول، ذلك أنّ مؤسّس المذهب الإباضي لم يظهر إلا في القرن الثاني للهجرة، وقد أدرك بعض الباحثين المحدثين من الإباضية ضعف استدلال الورجلاني بهذا الحديث فسكت عن ذكره، دليلاً على حرجه ورغبة في تقريب الإباضية من أهل السنّة لا إبعادهم عنها[94].

ويثير الاستدلال بهذا الحديث الاتهام الموجّه إلى الإباضية بكونهم لا

(91) أورد الورجلاني في كتابه **الترتيب في الصحيح من حديث رسول اللّه**، في باب «في الأمة أمة محمد»، الحديث التالي: «أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي (ص) قال: «**ما كان اللّه ليجمع أمتي على ضلال**»، ص 41.

(92) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 188.

(93) انظر المرويات المتعددة لهذا الحديث دون عبارة أهل المغرب: لدى الرازي، **المحصول**، 2/ 38-39.

(94) انظر مصطفى بن صالح باجو: **أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنةً بأبي حامد الغزالي**، ص 266.

يعترفون بإجماع خارج جماعتهم، ولا يقرّون إلا باتّفاق فرقتهم، وأن تعاليمهم تكوّنت بعيدة عن إجماع أهل السنّة[95]، فإلى أيّ مدى يصحّ هذا على فكر الورجلاني ؟

يتكشف موقف الورجلاني من خلال بحثه مفهوم الأمّة، فهو في رأيه مفهوم مختلف فيه على ثلاثة اتجاهات، أوّلها اتجاه يفهم دلالة لفظ الأمة فهماً متسعاً غير محدود بجنس أو لون أو دين[96]. أمّا الاتجاه الثاني فهو يقصر مدلول الأمة على المؤمنين بالرسول دون أي تمييز أو تخصيص لفرقة أو مذهب. وواضح أن هذا المفهوم ينهض على اعتبار عامل الدين مقوماً أساسيًّا للأمّة يوحّد بين كلّ تياراتها المذهبية. يقول الورجلاني : «وقال بعضهم إنّ أمّته جميع من آمن به وصدّقه، ودخل في ذلك الأفراق والمذاهب من المرجئة والقدرية والشيعة والخوارج والإباضية والمجسمة والمشبّهة»[97]. ويعلّق هذا الأصولي على هذه القولة بما يوضح ميله إليها ورضاه عنها وتبنّيه لها، يقول : «فهذه القولة أظهر وأشهر من أن تحتاج إلى دليل، وهو الغالب على القلوب، وإليه تميل النفوس»[98]. ويكاد القارئ يقنع بعد هذا التعليق بأنّ الإباضية كانوا فعلاً أكثر تسامحاً مع الآخرين وعلى استعداد لقبول آرائهم والاعتراف بها إذا وافقت الحقّ، وهو الرأي الذي تبنّاه بعض المحدثين[99]، لكن ما يجعله يراجع موقفه أمران : أولهما يتمثّل في المفهوم الثالث للأمّة. يقول : «وقال بعضهم إنّ الأمّة هم الصالحون ممّن آمن به وصدقه وفيهم جاءت الأخبار والآثار والفضائل. قال اللّه عز وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110] وقوله : ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن

(95) انظر مهني بن عمر التيواجني: **أشعة من الفقه الإسلامي، الفقه والتشريع مدخلاً وتاريخاً**، ص 105.

(96) يقول الورجلاني: «فقال بعضهم جميع من أرسل إليه رسول اللّه (ص) فهم أمّته من مؤمن وكافر من الجن والإنس وكتابي ومجوسي ووثني ويأجوج ومأجوج». **العدل والإنصاف**، 1/ 190.

(97) المصدر نفسه، 1/ 191.

(98) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(99) راجع مهني بن عمر التيواجني: المرجع المذكور، ص 107.

قَبْلُ﴾ [الحج: 78]، ومن الأخبار رواية أبي هريرة عن رسول اللّه حيث قال: **«وددت أني رأيت إخواني»**، قالوا: ألسنا بإخوانك يا رسول اللّه؟ قال: **«بل أنتم أصحابي، إخواني قوم يأتون من بعدي وأنا فرطهم على الحوض»**، قالوا: وكيف تعرف من يأتي بعدك من أمّتك؟ قال: **«إنّهم يأتون غُرًّا مُحَجَّلين من أثر الوضوء، وأنا فَرَطُهم على الحوض، ولَيُذادَنَّ رجال من أمتي عن حوضي كما يذاد البغير الضال»**... وقال أيضاً: **«خير أمتي قوم يأتون من بعدي يؤمنون بي ويعملون بأمري ولم يروني**، فأولئك لهم الدرجات العلى، إلا من تعمّق في الفتنة»، وقوله: **«أمّتي كالغيث لا يدرى أوّله خير أم آخره»**[100].

لنلاحظ أولاً أن الأصولي الإباضي يسكت هنا عن أيّ تعليق ويترك لنا هامشاً من الاجتهاد، فيبدأ بالمناورة عن طريق آيتين كانت دلالة الأمّة فيهما عامّة تشمل جميع المسلمين، لكن عندما يصل إلى الأخبار يبدأ الموقف المذهبي في التكشف، فيُماهي بين الصالحين من الأمّة والإخوان المذكورين في الحديث الأول، وهم يتّصفون بكثرة تقواهم وعبادتهم، وهذه صفة من الصفات التي عرف بها الخوارج ومنهم الإباضية، فقد كان الخوارج أعبد الناس وأخوفهم وأقرأهم للقرآن على حد عبارة الورجلاني[101].

وفي الحديث الثاني تبرز صفة ثانية لهؤلاء الصالحين تتمثّل في إيمانهم بالرسول بالرغم من عدم معاصرتهم له، وهذا ينطبق على الإباضية وعلى الفرق الإسلامية كلها. وقد ابتغى الورجلاني من هذا الحديث ومن الحديث الأخير بعده قلب الفكرة السائدة التي تحصر الأمة الفاضلة والخيِّرة في فترة الرسول وما بعده، اعتماداً على حديث **«خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»**. وتعدّ محاولة إقحام المسلمين المتأخرين في الزمن ضمن مفهوم الأمّة الصالحة خطوة ضرورية لحصر الأفضلية في الإباضية. وبالفعل يكشف الورجلاني حقيقة موقفه عندما يتراجع عن ارتياحه لمفهوم الأمة الشامل لكل الفرق، معتبراً أنّ البدع التي أشار إليها الرسول في أمّته ثلاث، وهي المرجئة والقدرية والمارقة، أي

(100) الورجلاني، المصدر المذكور، 1/ 191-192.

(101) المصدر المذكور، 2/ 108.

الخوارج، وينضمّ إلى هؤلاء المشاركون في الفتنة والقائلون بالتشبيه والشيعة والرافضة. وهكذا لا يترك مذهباً إلا نعته بالبدعة لكي تبقى الإباضية المذهب الوحيد الممثّل للفرقة الناجية[102]. ويبدو أنّ موقف الورجلاني هو الموقف الأصيل لأغلب علماء الإباضية منذ زمن مبكّر، والدليل على ذلك أنّنا نجد في كتاب **أصول الدينونة الصافية** لأبي حفص عمروس بن فتح النفوسي (ت 283 هـ) النقد ذاته للفرق الإسلامية، مع إضافة أهل السنّة التي لم يذكرها الورجلاني. يقول : «لا يعرفون البراءة ولا الولاية، يزعمون أنّهم على الكتاب وليسوا يعرفون من الكتاب إلا صفته، ولا يقودهم الكتاب فيما يحلّ ولا فيما يحرم، ولا يحكمون بأحكامه، ولا يسمون بأسمائه، ويزعمون أنّهم من أهل السنّة، وهم ممّن أمات السنّة، وينكرون البدعة وهم أهلها، ويحتجون بالكثرة والظهور والغلبة، وأن بيت اللّه الحرام في حكمهم، وليس هذا من الحجّة في شيء، فكم من ولي اللّه في أيدي أعدائه أسيراً ذليلاً مقهوراً»[103].

### و ـ إبراهيم النظّام أوّل من أنكر حجّيّة الإجماع

لا يبدو من خلال **رسالة الشافعي** أنّ تأسيس حجّيّة الإجماع كان هاجساً يقلق صاحبها، وهذا ما يفسّر الكمّ القليل المخصّص لهذا الأصل فيها، لكن بعد فترة قليلة من وفاة الشافعي برز موقف اعتزالي من البصرة يقلب أطروحة الشافعي رأساً على عقب، مجوّزاً إجماع كلّ المسلمين على الخطإ، نافياً بذلك العصمة عن الأمّة. ويعدّ ابن قتيبة أوّل من تطرّق إلى هذا الموقف، ناسباً إيّاه إلى إبراهيم النظّام. يقول : «وحكوا (أصحاب النظّام) عنه أنّه قال : قد يجوز أن يُجْمِع المسلمون جميعاً على الخطإ». قال : «ومن ذلك إجماعهم على أنّ النبي ﷺ بُعث إلى الناس كافّة دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه اللّه تعالى فإلى جميع الخلق بعثه، لأنّ آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدّقه ويتبعه، فخالف الرواية عن النبي ﷺ أنّه قال : «**بعثت إلى الناس كافّة**

(102) انظر: الورجلاني، **العدل والإنصاف**، باب في البدعة والضلال والحكم في فِرق الأمة، 2/ 107-108.

(103) النفوسي، **أصول الدينونة الصافية**، ص 66-67.

**وبعثت إلى الأحمر والأسود**، وكان النبي يبعث إلى قومه»[104]. ويستخلص من هذا الشاهد أنّ إبراهيم النظّام استند إلى العقل لتجويز إجماع جميع المسلمين على الخطإ. ولعلّه انطلق من تجارب الأمم السابقة ليقرّ أنّ التجربة أثبتت أنّ اتفاق المجموعة الكبيرة العدد على حقيقة خاطئة ليس مستحيلاً عقلاً بل هو جائز وواقع. ولا شكّ أن التطور العلمي في عصرنا يؤكّد هذا الموقف، فقد ظلّ كلّ أهل الأرض يعتقدون اعتقادات علميّة ثبت خطؤها بعد قرون من اعتبارها حقائق لا يرقى إليها أيّ شكّ.

وقد اختار النظّام أن يذكر مثالاً يوضح أطروحته من مجال الأديان المقارنة، فبيّن أنّ الإجماع على أنّ النبي بُعث إلى كافّة الناس دون جميع الأنبياء ليس صحيحاً، وهذا من شأنه إسقاط أحد مرتكزات أفضليّة الرسول على الأنبياء، وهو اختصاصه بشمول رسالته لكلّ الخلق في مقابل اقتصار رسالات بقيّة الأنبياء على أقوامهم. وينهض رأي النظّام في هذا السياق على غياب نصّ قطعيّ من القرآن يعارضه، وفضلاً عن ذلك فإنّه من غير الممكن اقتصار رسالة كلّ نبيّ على قومه، لأنّ آيات الأنبياء ستشتهر لا محالة في كلّ أرجاء الأرض مقتضية تصديق الناس واتباعهم لكلّ نبيّ.

ولئن عدّ ابن قتيبة موقف النظّام مخالفاً للحديث لاشتماله خاصة على جملة **«وكان النبي يبعث إلى قومه»**، فهذه حجّة واهية في نظرنا، لأنّ الرسول في حدّ ذاته كان مبعوثاً إلى قومه في درجة أولى، وفي المدونة القرآنية ما يعزّز هذا، من ذلك ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214].

ويبدو أنّ موقف المتكلّم المعتزلي من الإجماع لم يكن موقفاً عابراً وعرضيًّا في جملة مشاغله الفكرية، بل كان مشغلاً مركزيًّا، والدليل على ذلك أنّه خصّص له كتاباً كاملاً وسمه بـ **النكت** توجد منه بقايا في كتاب **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد[105]، من ذلك هذا النصّ القصير: قال هذا المتكلم (الجاحظ): على أنّ النظّام وأصحابه ذهبوا إلى أنّه لا حجّة في الإجماع، وأنّه يجوز أن تجتمع الأمّة

(104) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 37.

(105) راجع فصل النظّام بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لـ J.Van Ess 7/ 1059–1060.

على الخطأ والمعصية وعلى الفسق، بل على الردّة، وله كتاب موضوع في الإجماع يطعن فيه في أدلّة الفقهاء ويقول إنّها ألفاظ غير صريحة في كون الإجماع حجّة، نحو قوله ﴿جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] وقوله : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: 110] وقوله ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 115]. وأمّا الخبر الذي صورته «**لا تجتمع أمّتي على الخطأ**» فخبر واحد. وأمثل دليل للفقهاء قولهم إنّ الهمم المختلفة والآراء المتباينة إذا كان أربابها كثيرة عظيمة، فإنّه يستحيل اجتماعهم على الخطإ، وهذا باطل باليهود والنصارى وغيرهم من فرق الضلال»[106]. ويبرز هذا الشاهد أنّ موقف النظّام يندرج في إطار صراع كتلتي الفقهاء والمتكلّمين، لذلك كتب كتابه **النكت** لإبطال حجج الإجماع كما وردت لدى الفقهاء، وهي حجج نقليّة وعقلية ليس لنا تفاصيل ردّ النظّام عليها، لكن ما نطق به نصّ **شرح نهج البلاغة** يشي بأنّ اعتراض المتكلّم المعتزلي ينصبّ على مستوى الدلالة، فحجج إثبات الإجماع في نظره غير صريحة في كونه حجّة، وإذن فهي محتملة لعدة دلالات وقابلة للتأويلات، من ذلك أنّ أهمّ حجّة لإثبات الإجماع اعتماداً على القرآن يرفض تأويلها في الاتجاه الذي اختارته غالبية الأصوليين قائلاً : «إنّ الإيمان خصال كثيرة، ولا يلزم أحد اتّباع المؤمنين حتى يعلم ما يتبعهم عليه»[107]. وفي هذا دعوة إلى التسلح بالفهم والفكر النقدي قبل الانقياد إلى تقليد الجماعة، أي إنّه يحذّر من التقليد الأعمى دون استخدام العقل لفهم ما يُراد منه اتّباعه. ولئن كان هذا الموقف عاماً لا يتّجه بشكل مباشر إلى فئة اجتماعية مخصوصة، فقد استشعر بعض الأصوليين خطورته لأنّه قد يُفهم منه إثارة العامة على العلماء وأصحاب السلطة عموماً. يقول الورجلاني: «فلو كلّف العامي أن لا يتّبع سبيل المؤمنين حتى يعلم أنّه إيمان وطاعة لكان العامي أعلم من المؤمنين الذين كُلّف اتّباعهم»[108]. وهكذا أساء هذا الأصولي فهم موقف النظّام، وبدلاً من أن يدافع عن حقّ أيّ إنسان في الفهم والمعرفة قبل السير وراء أيّة مجموعة، نراه ينقل المسألة إلى مفاضلة في المعرفة بين العلماء والعامة، وكأن بين الطرفين صراع نفوذ ومواقع.

---

(106) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 6/ 33-34.

(107) نقل هذا الموقف الورجلاني في كتابه **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، 1/ 185.

(108) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والمهم من هذا في رأينا أنّ موقف النظّام أوضح التباين بين فريق من العلماء يرومون التشريع لسلطة جماعة معصومة هي العلماء، ولن يتحقّق ذلك إلا بضمانات عدّة من أهمّها ضمان الطاعة العمياء لفئة العوام وإيهامها أنّ ما يجمع عليه العلماء يتماهى وإرادة الشرع واللّه، وفريق آخر يدعو إلى مراجعة هذه الصلة لتكون أكثر اعتدالاً وإنسانية.

وينتقل النظّام لنقد الدليل النقلي الثاني الذي استخدمه الفقهاء لتأسيس حجّيّة الإجماع وهو حديث «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**» فيكتفي بالقول إنّه خبر واحد، وهو يقتصر في نقده لهذا الحديث على جانب النقل والسند دون الدلالة، لأنّ سلطة الحديث ومصداقيته كانت تنهض على سنده أولاً وأساساً، فكلما كثر رواته اكتسب مزيداً من القوة، ولعلّ هذا النقد سيحفّز الفكر الأصولي لإيجاد بدائل لتجاوز ضعف هذه الحجّة.

ولئن كانت حجج تأصيل الإجماع من القرآن والسنّة ضعيفة في نظر النظّام فإنّ حجّة العقل يعتبرها أقوى ما يعتمده الفقهاء. فهم يرون أنّه يستحيل اجتماع الجماعة الكبيرة العدد على الخطإ إن كانت متباينة الانتماءات والمشارب، لكن النظّام ينقد هذا الرّأي لأنّ الجماعة في نظره ليست إلا اجتماعاً لأفراد يجوز على كلّ منهم الخطأ. يقول السرخسي : «وقال النظّام وقوم من الإمامية : لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم بحال لأنّه ليس فيه إلا اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كلّ فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطإ فكذلك أقاويلهم بعدما اجتمعوا، لأنّ توهّم الخطإ لا ينعدم بالاجتماع، ألا ترى أنّ كلّ واحد منهم لمّا كان إنساناً قبل الاجتماع، فبعد الاجتماع هم ناس، وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزاً بعد الاجتماع، وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يبصر بالاجتماع ولا تبصر جملتهم أيضاً بهذه الصفة بعد الاجتماع»[109]. ويبدو لنا أنّ حجة الفقهاء لا تستقيم عقلاً، لأنّ الجماعة وإن كبر عددها وكان أفرادها مختلفي المصالح والآراء فإن ذلك لا يحقّق عصمتها من الخطإ، لأنّها قد تخضع لمؤثرات أخرى تؤدي إلى توحّدها على آراء خاطئة. من ذلك أن المنتمين إلى

(109) السرخسي، **أصوله**، 1/ 295.

العقائد والفرق والأحزاب والأديان قد يؤمنون بحقائق لا تُجادَل في نظرهم بسبب قوّة إقناع أصحاب تلك المنظومات السياسية أو الدينية والحال أنّها ليست بالضرورة حقائق صحيحة، أمّا رأي النظّام فهو في نظرنا أقرب إلى مكتسبات الحداثة لأنّه حين يرفض عصمة الجماعة يؤكّد نسبيّة الحقيقة، فلا يمكن أن تدّعي أيّ جماعة العصمة وما ينجرّ عن ذلك من احتكارها للحقيقة المطلقة الواحدة. وبهذا تنتفي القداسة عن الإجماع ويضحى عملية بشرية قابلة للخطأ وقابلة للتناقض. وفي هذا السياق ينتقد النظّام اختلاف المحدّثين في تصوّر مدلول الأمّة التي يقوم عليها مفهوم الإجماع، يقول: «والذين يروون أنّ النبي ﷺ قال: «**خير أمّتي القرن الذي بعثت فيه**» هم الذين رووا أن النبيّ قال: «**مثل أمّتي مثل المطر لا يُدرى أوّله خير أم آخره**»[110].

ويمكن اعتبار موقف النظّام المنكر لحجّيّة الإجماع كما تصوّره السنّيّون أحد أهمّ الأحداث في تاريخ نظريّة الإجماع، لأنّه أوّل المواقف المنكرة لهذا الأصل التشريعي باعتراف السنّيّين أنفسهم. يقول الجويني: «فالذي صار إليه النظّام أنّه لا حجّة في اتفاق الأمّة، ولم يُسبق هو إلى هذا الخلاف، فأوّل من أنكر الإجماع النظّام»[111].

ويبدو أنّ ما ذهب إليه النظّام لم يكن رأياً فرديًا، وإنما هو موقف بدأ يتبلور في صفوف بعض المتكلمين من المعتزلة ممّن وصلتنا بعض أسمائهم دون تفاصيل مواقفهم، لما تعرض إليه التراث الاعتزالي من محن. وقد ذكرت المصادر ثلاثة أسماء من أعلام المعتزلة شاركوا النظّام في موقف إنكار حجّيّة الإجماع، وهم جعفر بن مبشر (ت 234 هـ)[112]، ويُنسب إليه كتاب **الإجماع ما هو**؛ وجعفر بن حرب (ت 236 هـ)[113]، ومن تصانيفه كتاب **الأصول**، والقاشاني (ت 310 هـ)[114].

---

(110) أبو نشوان الحميري، **الحور العين**، ص 285.

(111) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، ص 366.

(112) انظر: «ترجمته» في **تاريخ بغداد**، 7/ 162.

(113) راجع: «ترجمته» في المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(114) لئن ذُكر جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر بين منكري حجّيّة الإجماع في كتاب شيعي هو **عدّة الأصول** للطّوسي 2/ 601، فإنّ القاشاني ذُكر في كتاب سنّيّ هو **كشف الأسرار** للبخاري، 3/ 464.

ويضاف إلى هؤلاء أيضاً أصحاب النّظّام أو النّظّامية، وهي إحدى فرق المعتزلة[115] وقد روى الشريف المرتضى في كتابه **الشافي في الإمامة** عن منكري الإجماع، كالشيعة على اختلاف مذاهبها، والنظّام وأصحابه، أنّهم قالوا إن الاحتجاج بالإجماع ممّا ولده الفقهاء، وإن الصحابة ومن كان في الصدر الأول لم يعرفوه ولا سيّما على الوجه الذي يدّعيه المخالفون[116]. وبهذا الشكل أراد منكرو الإجماع السنّي إبطال محاولة البحث عن جذور فكرة الإجماع في إجماع الصحابة، ولعلّ مبتغاهم من ذلك إبراز بشريّة أصل الإجماع وقطع الطريق على كل من يسعى إلى إسباغ المشروعية الدينية عليه عن طريق ربطه بالصحابة أعلام الدين وناقليه. وفي هذا السياق يبدو الارتباط وثيقاً بين حجّيّة الإجماع والموقف من الصحابة، فمن غير الممكن نقد الإجماع دون نقد أحد مرتكزاته وهم الصحابة، لهذا يقول ابن أبي الحديد: «واعلم أن النظّام لمّا تكلّم في كتاب «النكت» وانتصر لكون الإجماع ليس بحجّة، اضطرّ إلى ذكر عيوب الصحابة، فذكر لكلٍّ منهم عيباً، ووجد لكل واحد منهم طعناً»[117]. وسار منكرو حجّيّة الإجماع على هذا الطريق، من ذلك أن جعفر بن مبشر أنكر إجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر، فهو في رأيه إجماع وقع خطأً، لأنّهم أجمعوا عليه برأيهم في حين أن المعتبر في الحدود النص والتوقيف[118].

والمرجّح لدينا أنّ إبراهيم النظّام وفريقاً من المتكلمين عندما لاحظوا الإشكاليات الحافّة بتأسيس حجّيّة الإجماع ووقفوا على الأهداف الإيديولوجية لهذا الأصل التشريعي سعوا إلى تقديم رؤية بديلة لم تصلنا تفاصيلها لكن وصلتنا شذرات منها. ويذكر بعض الأصوليين في هذا المجال أن للنظّام مفهوماً مخصوصاً للإجماع، يقول الزركشي: «وقال بعضهم: الصحيح عن النظّام أنّه يقول بتصوّر الإجماع وأنّه حجّة، ولكن فسّره بكلّ قول قامت حجته وإن كان قول واحد. ويسمّي بذلك قول النبي إجماعاً، ويمنع الحجّيّة عن الإجماع الذي نفسّره نحن بما نفسّره»[119].

---

(115) انظر الأسفَراييني، **التبصير في الدّين**، ص 15. فهو يقدّر فرق المعتزلة بعشرين فرقة منها النّظّامية.

(116) راجع أسد اللّه التستري: **كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع**، ص 12.

(117) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 1/ 126.

(118) راجع الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 59.

(119) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 440-441.

وبناء على هذا ينقض النظّام نظرية الإجماع السنّيّة القائمة على قاعدة الكثرة العددية، ويتماهى في نظره الإجماع مع خبر الآحاد إن قامت حجّته. وهذه الحجة تقوم أساساً على شرطَي صدق الخبر وعدم معارضته خبراً آخر في رتبته. قال القاضي عبد الوهاب المالكي (ت 423 هـ) في كتابه **الملخص**: «قال النظّام بالإجماع، وعند تأمّل قوله يقتضي عدم القول به، لأنّه يقول: الإجماع الذي هو حجة هو كلّ خبر صادق، قلّ عددنا عليه أو كثر، إذا اضطرّ إلى القول به وانفرد عن معارضة ما هو في رتبته»[120]. وقد تأثّر الجاحظ بهذا الرأي فربط بين الخبر والإجماع مصرّحاً أن الخبر الذي يُعتدّ به ويسمّى إجماعاً هو ما نُقل نقلاً يستحيل فيه العمد والاتفاق بين رواته، أمّا كثرة عدد الناقلين وعدالتهم فغير معتبرة في نظره[121].

ويستنتج المتأمّل في مفهومَي النظّام والجاحظ للإجماع أنّ المهمّ بالنسبة إليهما ليس سند رواة الإجماع وصفاتهم بل مصداقية الإجماع ومطابقته للحقيقة. والظاهر أنّ هذا الرّأي وجد قبولاً جزئيًا في الفكر الأصولي تجلّى في مبحث «الإجماع المنقول بطريق الآحاد»، فلئن اشترط أغلب الأصوليين عدد التواتر لكي يُعتبر الإجماع حجّة، فإنّ قلّة منهم عدّت الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجّة. ويروي الشوكاني قول بعض الأصوليين: «إذا لم يبق في العصر إلا مجتهد واحد، فقوله حجّة كالإجماع، ويجوز أن يقال للواحد أمّة[122]»، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: 120]. وقد جزم ابن سريج (ت 360 هـ) بذلك في كتابه **الودائع** فقال: «وحقيقة الإجماع هو القول بالحقّ ولو من واحد، فهو إجماع، وكذا إذا حصل من اثنين وثلاثة»[123].

---

(120) القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 6/ 2690.

(121) يقول الجاحظ: «وقد يكون الحديث يحتمله الرجلان والثلاثة، وهم ضعفاء عند أهل الأثر فيكون الحديث ضعيفاً لضعف ناقليه، ولا يسمّونه شاذاً إذا كان قد جاء من ثلاثة أوجه، وإنما الحجّة في المجيء الذي يمتنع فيه العمد والاتفاق. وهذا الجنس من الخبر هو الإجماع، وليس يكون الخبر، إجماعا من قبل كثرة عدد الناقلين ولا من قبل عدالة المحدّثين وإنما هو العدد الذي نعلم أنّهم لم يتلاقوا ولم يتراسلوا ولا تتفق ألسنتهم على خبر موضوع مع اختلاف عللهم وأسبابهم...». **العثمانية**، ص 115-116.

(122) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 90.

(123) ذكر هذا الموقف الزركشي في **البحر المحيط**، 4/ 516.

وبالرغم من وجاهة رأي النظّام وابن سريج فربّما تكون أهدافه إيديولوجية تتمثّل في خدمة الخلافة العباسية التي كانت تدعم الاعتزال وتواجه أهل الحديث، وكذلك تكريس أحقيّة الخليفة في الاجتهاد في الدين. وقد أثبت الطبري في **تاريخه** كتاباً طويلاً أرسله الخليفة المأمون إلى رئيس شرطته ببغداد يأمره فيه بأن يمتحن القضاة وأهل الحديث في مسألة خلق القرآن، وممّا تضمّنته هذه الرسالة أنّ الخليفة وحده له حقّ الاجتهاد في إقامة دين اللّه، وأنّ العامّة والرعيّة أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين، فلا نظر لهم ولا رويّة إذا أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق»[124].

ولئن اتّهم النظّام بالتأثّر بالفكر الشيعي، لتشويه صورته، فالواقع أنّه كان يردّ الفعل على أصحاب الحديث[125]، فقد بدؤوا في عصره بصياغة نظرية للإجماع تكرّس عصمة العلماء من أهل السنّة تخصيصاً دون غيرهم من المذاهب ممّا ينشئ مجالاً اجتماعيًّا مستقلاًّ عن السلطة لا تطاله يد الدولة ولا يسمح بمشاركة غير السنّيّين. وتبدّت خطورة هذا التوجّه إثر مشاركة أهل السنّة في الصراع الذي دارت رحاه بين الأمين والمأمون، فقد قاد بعض رجال المذهب السنّيّ عامّة بغداد ومدن أخرى في ظلّ غياب السلطة المركزية[126]، ولمّا انتصر المأمون ودخل بغداد لأول مرّة سنة 203 هـ أدرك خطورة قادة أهل السنّة وأسانيدها الإيديولوجية فاختار مسألة خلق القرآن لامتحان ولائهم لسلطته[127]، وتعاون مع الشيعة والمعتزلة في حملته هذه ضدّ المحدّثين. وفي هذا الإطار السياسي برزت آراء النظّام، ومنها رأيه في الإجماع بتصوّره السنّي النخبوي، فهو رأي ملتبس بالصراع المحتدم في القرن الثالث بين القوى الدينية والسياسية والاجتماعية من أجل احتكار السلطة على الدين والسياسة والمجتمع.

---

(124) الطبري، **تاريخه**، 8/ 642 أحداث سنة 218 هـ.

(125) راجع: Van Ess, Josef: *Prémices de la théologie musulmane*, p. 143.

(126) انظر مزيداً من التفاصيل في دراسة فهمي سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجري**، ص 469-471.

(127) راجع: فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**.

## ز ـ حجّيّة الإجماع لدى الشيعة بين الإنكار والإثبات

لا يوجد في الفكر الشيعي بمختلف فروعه اتفاق على موقف ثابت وموحّد إزاء حجّيّة الإجماع، فبعضهم أنكره، وبعضهم أثبته لكن بشكل مخصوص ومتميّز عن الفكر السنّي[128]. غير أنّ السمة الطاغية على **المدوّنة الأصولية الشيعية** التركيز على نقد المرتكزات السنّيّة على صحّة الإجماع والانتقال بعد ذلك إلى إثبات رؤيتها له.

### 1 ـ نقد التصوّر السنّي للإجماع لدى الشيعة

لقد حرصت فرق الشيعة المختلفة على إبراز تميّزها عن المذاهب السنّيّة في مسألة حجّيّة الإجماع، فعمدت إلى إدخال الإمام المعصوم ضمن المجمعين، كما توجّهت لأدلّة إثبات الإجماع لدى السنّيّين بالنقد. يقول الطوسي في هذا السياق: «ونحن نتّبع ما يعتمده الخصوم في هذا الباب من جهة العقل والشرع معاً، ونبيّن أنه لا دلالة لشيء من ذلك»[129] ويعتبر اعتماده على إسقاط حجّة العقل أوّلاً علامة على اعتقاده أنّ نفي عصمة الجماعة هو الركن الرّئيس لنظرية الإجماع السنّي. وهكذا إذا كان السنّيّون يرون أنّ المجمعين مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف آرائهم لا يجوز أن يجمعوا على خطإ، فإن الطوسي يرفض هذا التصور مجوّزاً ـ على غرار النظّام ـ خطأ الجماعة وبالتالي عدم عصمتها. يقول: «وهذا ليس بشيء، لأنّ جميع ما ذكروه لا يشبه مسألة الإجماع، لأنّ جميعه تابع للدواعي والآراء واختلاف الهمم، والعادة مانعة من اتفاقهم في الدواعي والآراء في الأمثلة التي ذكروها، وليس مسألة الإجماع من هذا الباب لأنّه يجوز أن تدخل عليهم الشبهة فيعتقدوا فيما ليس بدليل أنّه دليل فيجمعوا عليه»[130].

(128) يقول أبو القاسم القمي: «ثمّ إنّ أصحابنا متّفقون على حجّيّة الإجماع ووقوعه موافقاً لأكثر المخالفين، ولكن منهم من أنكر إمكان حصوله، ومنهم من أنكر إمكان العلم به، ومنهم من أنكر حجّيّته». **قوانين الأصول**، الباب: «في الأدلّة الشرعية»، وهو بالإنترنت على العنوان التالي: www. Al jaafaria. com.

(129) الطوسي، **عدّة الأصول**، 2/ 603.

(130) المصدر نفسه، 2/ 604.

وعلاوة على ذلك طعن الشيعة في حجج السنّيين النقلية لإثبات الإجماع فانطلقوا من نقد تأويل مخصوص للآية الرئيسية في هذا المجال، وهي ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: 115] ليصلوا إلى أنّها لا تدلّ بالضرورة على اتّباع المؤمنين الذين تتوفّر فيهم الشروط السنّيّة بل يمكن أن تحمل دلالتها على الأئمّة من آل محمد[131]. وبهذا يحوّل الفكر الشيعي الحجّة السنّيّة لصالحه معتمداً آليات تأويل تستند أساساً إلى اللغة وأساليبها والدلالة وممكناتها[132].

كما انتقد الأصوليون الشيعة الحجّة الثانية لمثبتي الإجماع، وهي الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: 143] يقول الشريف المرتضى: «هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الأمّة بالعدالة والشهادة أيضاً. وهذا الوصف يقتضي ظاهره أن يكون كلّ واحد منهم بهذه الصفة، ومعلوم بيننا خلاف ذلك، فإذا حملوا الآية على بعض الأمّة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولى منّا إذا حملناها على المعصومين من الأئمّة»[133] وبهذا يستثمر الفكر الشيعي مرّة أخرى صفة الإطلاق والاحتمال التي يتّصف بها مصطلح الأمّة ليشحنه بما يتناسب وأطروحاته مؤكّداً الطابع النخبوي للإجماع والتوظيف المذهبي له. وبناء على هذا قصر علماء الشيعة الإسماعيلية مدلول لفظ الأمّة على ذرية إسماعيل من آل البيت. وقد سئل جعفر بن محمد (ت 148 هـ) عن المقصود بالأمّة في هذه الآية فقال: «نحن الأمّة الوسط، ونحن شهداء اللّه على خلقه وحججه على عباده»[134].

---

(131) انظر الطوسي، **عدّة الأصول**، 2/ 605؛ والشريف المرتضى، **الذريعة**، 2/ 138-139.

(132) انظر في هذا الشأن مثلاً الطوسي، فقد اعتمد أولاً على أنّ الألف واللام لا يقتضيان الاستغراق والشمول بل هما مشتركان لهما ولغيرهما، ليستخلص أن الآية تكون بذلك كالمجملة محتاجة إلى بيان، ويحتمل أن يكون أريد بها جميع المؤمنين أو بعضهم فحسب، وبما أنّه لا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص جاز أن يكون المراد بها بعضهم، ومن هنا أجاز حملها على الأئمّة من آل محمد، وفضلاً عن ذلك رأى الطوسي أنّ لفظة سبيل محتملة وأنّها تقتضي الوحدة ولا يجب حملها على كلّ سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على أنّ كلّ سبيل المؤمنين صواب فيجب اتباعه؟ **العدّة**، 2/ 605.

(133) المرتضى، **الذريعة**، 2/ 141.

(134) القاضي النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، ص 98.

ويترتّب على هذا التّأويل إضفاء القداسة على الأئمّة من آل البيت وخاصّة من نسل إسماعيل وبالتالي إضفاء صفة حكم اللّه على الرّأي البشري الاجتهادي.

ويرى الشيعة أيضاً أنّ الآية 110 من سورة آل عمران[135] لا تفيد أكثر من التفضيل النسبي للأمة الإسلامية على غيرها من الأمم، والتفضيل لا يلزم منه العصمة عن الخطإ أو عدم فعل القبائح، لذلك يقول الشريف المرتضى: «ليس في الآية ما يقتضي أنّهم لا يأمرون إلا بذلك، وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك»[136].

وقد انتقد الأصوليون الشيعة كذلك الأحاديث التي اعتمدها مثبتو الإجماع وركّزوا على مسألتين مركزيّتين: أولاهما، تتّصل بالسند، فهذه الأخبار كلّها آحاد لا توجب علماً قطعيًا والحال أنّ الإجماع يقتضي اليقين[137] أمّا المسألة الثانية، فهي ذات بُعد منطقي، ذلك أنّ مثبتي الإجماع يعمدون إلى الاستدلال على الشيء بنفسه فيقعون في مأزق الدور والتسلسل. يقول المرتضى: «وإنّما يفزع مخالفونا في تصحيحه إلى أمور كلّها عند التّأمّل مبنيّة على أنّ إجماعهم حجّة، وقبولهم للشيء يقتضي حجّته، وهذا استدلال على الشيء بنفسه»[138]. وفضلاً عن هذا فإنّ الأحاديث التي يدلّ ظاهرها على عصمة الأمّة عن الخطإ لا تعني بالضرورة عدم جواز الخطإ عليها، لذلك يتهكّم المرتضى من مثبتي الإجماع عن طريق حديث «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» قائلاً: «فلعلّ قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطإ»[139].

## 2 ـ إثبات التصوّر الشيعي المخصوص للإجماع

لقد حاول الفكر الشيعي دحض حجج مثبتي الإجماع السنّيين لعدّة غايات،

---

(135) ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.

(136) المرتضى، **الذريعة**، 2/ 143.

(137) يقول الطوسي: «وهذه الأخبار لا يصحّ التعلّق بها لأنّها كلّها أخبار آحاد لا توجب علماً، وهذه مسألة طريقها العلم». **العدّة**، 2/ 625.

(138) المرتضى، **الذريعة**، 2/ 144.

(139) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

من بينها غاية مذهبية تتمثّل في إقصاء أطروحات المذاهب المناوئة لهم لإرساء تصوّرهم المخصوص الذي يعدّونه معبّراً عن الحقيقة المطلقة والوحيدة. ويمكن أن نتتبّع هذا التصوّر بالانطلاق من كتابات الشيخ المفيد، فهو يحصر مصادر التشريع في أصول ثلاثة هي: الكتاب وسنّة النبي وأقوال الأئمّة، مغيّباً الإجماع[140]، فهو إذن ليس أصلاً تشريعياً في نظره، لكنّ ذلك لا يعني أنه ينكر حجيته، بل إنّه حجّة غير أنّه لا يستمدّ مشروعيّته من ذاته وإنّما من عامل خارجي هو دخول الإمام المعصوم ضمن المجمعين. يقول: «وليس في إجماع الأمّة حجّة من حيث كان إجماعاً ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم، فإذا ثبت أنّها كلّها على قول، فلا شبهة في أنّ ذلك القول قول المعصوم إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنّها مجمعة باطلاً فلا تصحّ الحجّة بإجماعها لهذا الوجه»[141]. وهكذا فإنّ الإجماع لا قيمة له، لأنّ المعتبر قول الإمام، لذلك فإنّه يعتدّ برأيه حتّى إن خالفه الجميع. يقول المفيد: «وأقول إنّ إجماع الأمّة حجّة، لتضمُّنه قول الحجّة، وكذلك إجماع الشّيعة حجّة لمثل ذلك دون الإجماع، والأصل في هذا الباب ثبوت الحقّ من جهته بقول الإمام القائم مقام النبي، فلو قال وحده قولاً لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجّة والبرهان»[142].

ولئن بدت منزلة الإجماع عند الشّيخ المفيد ضعيفة في المستوى الأصولي النظري فإنّها تبرز بوجه مقابل في مؤلفاته العقائدية ومناظراته حيث يتعامل معه باعتباره مصدراً للتشريع يوظّفه للاستدلال على إمامة عليّ بن أبي طالب تارة[143]،

---

(140) يقول المفيد: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب اللّه سبحانه وسنّة نبيّه وأقوال الأئمّة الطاهرين». **مختصر التذكرة بأصول الفقه ضمن كنز الفوائد** للكراجكي، 2/ 15.

(141) المصدر نفسه، 2/ 30.

(142) الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، ص 129.

(143) يقول المفيد: «سئل أبو محمد الفضل بن شاذان النيسابوري، ما الدليل على إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب؟ فقال: الدليل على ذلك من كتاب اللّه ومن سنّة نبيّه ومن إجماع المسلمين... وأمّا الإجماع فإنّ إمامته تثبت من جهته من وجوه، منها أنّهم قد أجمعوا جميعاً على أنّ عليّا قد كان إماماً ولو يوماً واحداً ولم يختلف في ذلك أصناف أهل الملّة، ثم اختلفوا». **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، 2/ 83-85.

وعلى دحض مشروعية إمامة أبي بكر تارة أخرى[144]، كما يعتمده لإثبات حجّيّة الأخبار التي تُؤَوّل في اتجاه ترسيخ العقائد الشيعية، ففي سياق تأكيد أفضليّة عليّ على باقي الصحابة يحتجّ المفيد بخبر عن الرسول هو : «**اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر**» فجاء أمير المؤمنين»[145]، ولمّا اعتُرض عليه بأنّه إنما رواه أنس بن مالك وحده، وأنّ أخبار الآحاد ليست حجّة فيما يقطع على اللّه بصوابه كان إجماع الأمّة على قبول هذا الحديث دليل صحّته[146].

وقد حاول الشريف المرتضى تخفيف حدّة التناقض في الموقف من الإجماع فاعتبره مصدراً من مصادر التشريع إلى جانب الكتاب والسنّة، وحرص على إبراز التقاء الإمامية مع الفكر السنّي في إثبات حجيّته، لكنّه أوضح كذلك أنّ الخلاف بينهما في التعليل والدلالة، فعلى الصعيد الأوّل، لا يوجد اتفاق على سبب اعتبار الإجماع حجّة، فالشيعة يرون أن ذلك يعود إلى قول المعصوم، أما الفريق الآخر فيرى أنّه استحالة إجماع كلّ الأمّة على الخطأ وإن جاز الخطإ على كلّ فرد منها، ويتمثّل الخلاف على صعيد ثان في تباين الأدلّة التي يتوسّل بها كلّ اتجاه، فالشيعة يعتمدون الاستدلال العقلي الدالّ على ضرورة الإمام المعصوم في كلّ زمان، أمّا الاتجاه السنّي فإنّه يستدلّ بالقرائن والأدلّة النقليّة على صحّة الإجماع. يقول : «فأمّا نحن فنستدلّ على صحّة الإجماع وكونه حجّة في كلّ عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام معصوم لكون ذلك لطفاً في التكليف العقلي...

---

(144) سئل المفيد: ما الدليل على فساد إمامة أبي بكر؟ فقال: الأدلّة على ذلك كثيرة، منها أنّ الأمّة مجمعة على أنّ الإمام لا يحتاج إلى إمام، وقد أجمعت الأمّة على أنّ أبا بكر قال على المنبر: «وُلّيتُكم ولست بخيركم، فإن استقمت فاتبعوني وإن اعوججت فقوّموني» فاعترف بحاجته إلى رعيّته وفقره إليهم في تدبيره، ولا خلاف بين ذوي العقول أنّ من احتاج إلى رعيّته فهو إلى الإمام أحوج، وإذا ثبت حاجة أبي بكر إلى الإمام بطلت إمامته بالإجماع المنعقد على أنّ الإمام لا يحتاج إلى إمام». المصدر نفسه، 1/ 7.

(145) رواه الحاكم النيسابوري، **المستدرك**، 3/ 130-131. وانظر بحثاً عنه بالإنترنت قام به فارس الحسون: /www. 14 masom. com

(146) يقول المفيد: «هذا الخبر وإن كان من أخبار الآحاد على ما ذكرت من أنّ أنس بن مالك رواه وحده، فإنّ الأمّة بأجمعها قد تلقّته بالقبول، ولم يُرو أنّ أحداً ردّه على أنس ولا أنكر صحّته عند روايته، فصار الإجماع عليه هو الحجّة في صوابه». راجع: «المناظرة السابعة والأربعين. مناظرة المفيد مع بعضهم». عنوان الموقع: www. rafed.net

فأمّا ما يستدلون هم به على كون الإجماع حجّة، فإنما نطعن فيه لأنّه لا يدلّ على ما ادّعوه، ولو دلّ على ذلك لم يضرنا ولا ينافي مذهبنا، لأنّ شهادة القرائن أو الآيات بأنّ الأمّة لا تجتمع على ضلال نحن نقول بفحواه ومعناه، وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا»(147).

وانطلاقاً من هذه القولة يمكن أن نستخلص تأرجح الموقف الأصولي الشيعي من الإجماع بين الحرص على البروز بمظهر المتوافق مع الأغلبيّة السنّيّة والرغبة في الاحتفاظ بالخصوصية المذهبية، لذلك أكّد المرتضى على حجّيّة الإجماع وبيّن أن حجج السنّيّين وإن طعن الشيعة فيها لا تخالف مذهبهم، ويبدو أن ما يبرّر هذا الموقف سعي الفكر الشيعي في القرن الخامس للهجرة إلى تليين مواقفه والاقتراب من الفكر السنّي ومن السلطة السنّيّة ممثّلة خاصّة في الخلافة ثمّ في السلاطين السلاجقة، وهكذا كان الاعتراف بالإجماع إحدى الوسائل التي استخدمها علماء الشيعة للإشارة إلى أنّهم لا يسعون إلى تفريق الأمّة، لكنّ هذا الاعتراف بحجّيّة الإجماع لم يكن سوى حيلة بما أنّ الإجماع أُفرغ من محتواه ولم يُعتبر حجّة إلا بدخول قول المعصوم فيه. يقول المرتضى: «وفي الجملة فليس نحن المبتدئين بالقول بأنّ الإجماع حجّة، لكنّا إذا سئلنا، وقيل لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأمور؟ فلا بدّ أن نقول: إنّه حقّ وحجّة لأنّ قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كلّ زمان منه من أن يكون داخلا في هذا الإجماع»(148). وهكذا يقرّ أن المبادرة إلى صياغة حجّيّة الإجماع نشأت في إطار الفكر السنّي وأنّ الفكر الشيعي جاراه في ذلك مع الاحتفاظ بخصوصيّته حتى لا يتّهم بالخروج على إجماع الأمّة(149).

---

(147) المرتضى، **الذريعة**، 1/ 133-134.

(148) المصدر نفسه، ص ص 150-151.

(149) يقول محمود الجلالي المازندراني: «ومتكلّمو العامّة وفقهاؤهم هم الذين اصطلحوا هذا المصطلح «الإجماع» وليس الإجماع بما هو إجماع حجّة لدى الشيعة خصوصاً في المسائل الاعتقادية وبالأخص فيما يجب تحصيلها قبل الإجماع. ولكن لكي لا يشهر سيف المخالفة على وجه الشيعة احتالوا في ذلك فقالوا: نحن أيضاً نقول إنّ الإجماع حجّة لكن لا بنفسه بل بما أنّه يتضمّن قول المعصوم الحجّة». **المحصول في علم الأصول**، 3/ 185. وهو على الإنترنت بالموقع: /www.imamsadeq.org

وقد سار الشيخ الطوسي على نفس المسار فاستوحى من الفكر السنّي مبدأ عصمة الأمّة الذي تقوم عليه نظرية الإجماع عند أهل السنّة لكنّه صبغه بصبغة شيعيّة تجلّت في اعتبار دخول الإمام المعصوم في الأمّة سبب عصمتها[150].

ويبدو من تتبّع تطوّر الفكر الأصولي الشيعي أنّه ظلّ يتبنّى أفكار المرتضى والطوسي إلى بداية القرن الحادي عشر للهجرة، من ذلك أنّ المحقّق الحلّي (ت 672 هـ)[151] يقول: «عندنا أنّ زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع إلى قوله فيه، إذا تقرّر هذا فمتى أجمعت الأمّة على قول كان ذلك الإجماع حجّة، ولو فرضنا خلوّ الزمان من ذلك الإمام، لم يكن الإجماع حجّة»[152] وهذا يعني أنّ الحجّة ليست في الإجماع وإنّما في قول الإمام أي في السنّة المرويّة عن الأئمّة، وهو ما انتبه إليه جمال الدين الحلّي (ت 726 هـ)[153]، إذ قال: «إجماع أمّة محمد حقّ، أمّا على قولنا فظاهر، لأنّنا نوجب المعصوم في كلّ زمان، وهو سيد الأمّة فالحجّة في قوله»[154].

### 3 ـ إنكار الشيعة حجّيّة الإجماع

منذ النصف الأوّل من القرن الحادي عشر للهجرة ظهر المنهج الإخباري الشيعي على يد عدد من المحدّثين، على رأسهم الميرزا محمد أمين الأسترابادي (ت 1033 هـ) مؤلّف كتاب **الفوائد المدنية في الردّ على من قال بالاجتهاد**

(150) يقول الطوسي: «والذي نذهب إليه أنّ الأمّة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وأن ما يجمع عليه لا يكون إلا حجّة، لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع، يكون قوله حجّة يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول... وإذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الأمّة على قول، فلا بدّ من كونها حجّة لدخول الإمام المعصوم في جملتها». **العدّة في أصول الفقه**، 2/ 602.

(151) المحقّق الحلّي: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلّي المشتهر بالمحقّق وبالمحقق الحلّي. خلّف عدّة مؤلّفات منها **معارج الأصول**.

(152) الحلّي، **معارج الأصول**، ص 126. وهو بالإنترنت على الموقع: /www.v.os.islam.org

(153) هو أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الملقّب العلاّمة. من مؤلّفاته **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**.

(154) الحلّي، **مبادئ الوصول في علم الأصول**، ص 190.

**والتقليد**، وهو يتضمّن ثورة على المنهج الأصولي من خلال الدعوة إلى الاقتصار على الكتاب والسنّة وإلغاء حجّيّة الإجماع، من دون فرق بين المحصل منه والمنقول، ونفي الاجتهاد والعقل مصدراً للفقه.

ولم يقتصر نقد الإجماع بتصوّره الشّيعي على هذا الموقف، فقد برز من داخل المذهب الإمامي علماء ينقدون سلفهم الّذين كانوا رواد فكرة إثبات حجّية الإجماع، من ذلك أنّ يوسف البحراني (ت 1186 هـ) يعتبر تحقّق الإجماع في زمن الغيبة متعذّراً لاستحالة ظهور الإمام المعصوم وعسر ضبط العلماء على وجه يتحقّق دخول قوله في جملة أقوالهم[155]. وذهب في هذا الاتجاه النائيني (ت 1312 هـ)، فهو يرى أنّ منشأ حجّيّة الإجماع في حدّ نفسه يعود أوّلاً إلى دخول الإمام المعصوم في المجمعين، وهذا وإن كان محتملاً في الصدر الأول حين كان الأئمّة بين الناس، إلا أنّه غير محتمل في الأزمنة المتأخّرة لاسيما في زمان الغيبة[156].

كما نقد الشيعة المتأخّرون الاستدلال العقلي القائم على قاعدة اللطف لإثبات حجّيّة الإجماع، وتعني هذه القاعدة المتفرّعة على أصل العدل الإلٰهي في علم الكلام استحالة أن يسمح اللّه لأمّة الرسول بالاجتماع على خطإ أو بضياع المصالح الحقيقيّة في أحكام الشارع على الناس[157]، لذلك لو أجمعوا على الخطإ لوجب على الإمام المعصوم التدخل بإبداء رأي مخالف تحقيقاً للطف اللّه بعباده. ويرى النائيني أنّ هذا الاحتجاج «إنّما يتمّ فيما إذا وجب على الإمام تبليغ الأحكام ولو على النحو غير المتعارف، وأمّا بناء على عدمه، فلو فرضنا أنّه بيّن الأحكام على النحو المتعارف ولكن الحكم الواقعي لم يصل إلى العلماء لإخفاء الظالمين له،

---

(155) راجع:

Gleave, Robert, *Akhbari shii usul al-fikh and the Juristic theory of Yusuf b. Ahmad al Bahrani in "Islamic Law*, theory and practice", p. 34.

(156) انظر: محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده**، المجلد الأول. فصل: «آراء في حجّيّة الإجماع». والكتاب منشور بالإنترنت على العنوان: www.almodarressi.com

(157) ارجع إلى محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول، مبحث الإجماع المحصل**، جزء 1. وهو على الإنترنت www.shahrodi.com

فأيّ دليل على وجوب إلقاء الخلاف له؟ وأي ثمرة تترتّب على ذلك؟»[158] ولعلّ هذا الرأي يخبر عن وعي المؤسسة الدينية الشيعية بضرورة تنسيب مواقفها في ضوء الواقع للتخلّص من أزمة التناقض بين النظرية والواقع التي كثيراً ما اتهم بها علماء الإمامية في تنظيرهم للإجماع. وقد نقل عن الحلّي صاحب كتاب **المعالم** أنّ جمعاً من هؤلاء العلماء لا يتقيّدون بمفهوم الإجماع الشيعي القائم على انضمام المعصوم إلى أقوال المجمعين في كتبهم الفقهية. يقول: «والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتياجهم للمسائل الفقهية، حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جليّة»[159].

وقد تطرّق المجلسي في **كتاب الصلاة** ضمن **موسوعته بحار الأنوار** إلى معنى الإجماع وحجّيّته عند أصحابه الإمامية، ورأى أنّه لا ينطبق على المسائل التي ادعي عليها الإجماع. يقول: «إن الأصحاب لما رجعوا إلى الفقه نسوا ما ذكروه في الأصول، فمصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول[160]، وما يثبت هذا التناقض في رأي الشيخ الأعظم الأنصاري أمثلة عدّة منها:

أوّلا: سئل المفيد عن الدليل على أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال: الدلالة على ذلك كتاب اللّه عزّ وجلّ وسنّة نبيّه، واستدلّ من الكتاب بقوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: 229]، أي الطلاق الذي يجوز للزوج الرجوع مرّتان، والمرّتان لا تكون مرّة واحدة. وفي السنّة بقوله ﷺ: «**وما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما لم يوافقه فاطرحوه**». وأمّا إجماع الأمّة فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنّة فهو باطل»[161] ومن الواضح أنّ الاستدلال بالإجماع في هذه المسألة لا معنى له طالما يوجد دليل من القرآن والسنّة، وفي هذا السياق يذكر الشيخ الطوسي أنّه إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل يسقط القود، وتكون الدية في بيت المال. قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم رووا أنّ ما أخطأت القضاة

(158) المدرسي، المرجع المذكور.

(159) نقل هذا الموقف محمد تقي المدرسي، المرجع المذكور.

(160) انظر: محمد حسين الحاج العالمي، **إرشاد العقول إلى مباحث الأصول**، 1/ 181.

(161) المفيد، **العيون والمناظرات**، ص 176.

ففي بيت مال المسلمين»[162]، فعلّل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب، وإذن فالحجّة هي الرواية وليست الإجماع[163].

ويبدو لنا أنّ النقد الشيعي الداخلي لنظريّة الإجماع وحجيّته تخصيصاً لم يستطع أن يكون نقداً جذريًا، والدليل على ذلك غياب نقد المفهوم النخبوي للإجماع عندهم، فهو مفهوم يُقصي غير العلماء من إطار الإجماع كما يُقصي العلماء من غير المذهب الشيعي، وفضلاً عن ذلك فإنّه يسكت عن تكريس الإجماع بتصوّره الشيعي استبداد رجال الدين الشيعة. يقول المرتضى: «وفي الجملة إجماع الفرقة المحقّة لأنّ المعصوم فيه حجّة، فإذا أجمعوا على شيء قطعنا على صحّته، وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجله ما هو بعينه، فإنّ ذلك عنّا موضوع، لأنّ حجّتنا التي عليها نعتمد هي إجماعهم لا ما لأجله كان إجماعهم»[164].

ولعلّ أهمّ ما سكت عنه هذا النقد يكمن في أنّ بناء حجّيّة الإجماع لدى الشيعة على فكرة دخول الإمام المعصوم ضمن المجمعين يُسقط الإجماع من أساسه لإنشاء نظرية تقدّس الفرد وتوهم بعصمته وأفضليّته على بقيّة أعضاء الأمة. وبناء على هذا تعدّ هذه النظرية موغلة في المثالية بعيدة عن الواقع وغير مراعية لمقاييس نسبية الحقيقة وتاريخيتها وبشريّة الاجتهادات مهما كان مصدرها وعدد أنصارها[165].

## خاتمة

لقد بذل الأصوليون السنّيون بالخصوص جهدا جهيداً لتأسيس حجّيّة الإجماع، وهذا يعني أنه ليس له من البداهة ما يجعله مستغنياً عن أدلّة خارجية تسبغ عليه

---

(162) الطوسي، **الخلاف، كتاب الشهادات**، 6/ 289.

(163) انظر مزيداً من الأمثلة عند محمد حسين الحاج العاملي، المرجع المذكور، ص 182-186.

(164) المرتضى، **رسائله**، 1/ 19-20.

(165) انظر نقد فلسفة العصمة لدى أحمد الكاتب: **تطوّر الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.** الفصل 5: «تحديات تواجه النظرية الإمامية». وهو منشور على الإنترنت بالموقع: www.alkatib.co.uk.

المشروعية، كما يعني أن الحاجة التاريخية إليه كانت كبيرة في المجالات السياسية أو العقائدية أو الاجتماعية، لذلك اعتبر أصلاً مركزيًا في الإسلام السنّيّ. والمتأمّل في الأديان الكتابية يلاحظ أنّ الإجماع ليس خاصًا بدين دون آخر بل هو معتمد في اليهودية والمسيحية أيضاً بتسميات مختلفة، ففي الأديان المؤسسية يوظف رجال الدين الإجماع لإقناع المؤمنين بما يريدون فرضه من عقائد أو طقوس[(166)]، ولعلّ الدليل على صلات مبحث الإجماع في الأديان الكتابية أن أشهر حديث يثبت سلطة الإجماع، وهو «**لا تجتمع أمتي على خطأ**»، يذكّر بمبدأ مسيحي للكنيسة الرومانية وهو «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء»[(167)]، لكن إضفاء العصمة على علماء الدين المحتكرين لسلطة الإجماع ليس سوى وسيلة لصبغ الأحكام البشرية الاجتهادية بصبغة من القداسة تجعلها قرارات مُلزمة وغير قابلة للنقاش. والواضح أنّ هذه النتيجة التي يصل إليها الأصوليون يقفزون من خلالها على ما طبع بناء حجّيّة الإجماع من إشكاليات، فالفكر الإسلامي لم يتفق قط على مفهوم موحد للإجماع وعلى أدلّة الاحتجاج عليه، ويشمل هذا الفِرَق السنّيّة وغير السنّيّة، كما يشمل المذاهب السنّيّة فيما بينها، فقد وقفنا على نقد سنّي جريء لأدلّة إثبات الإجماع برز في دائرة المتكلّمين بالخصوص، واستخلصنا غياب نصّ قرآني صريح لتأسيس الإجماع وغياب أهمّ حديث في هذا المجال من رسالة الشافعي، ولاحظنا أنّ بقيّة الأحاديث من صنف الآحاد فضلاً عن اختلاف ألفاظها، وهكذا فإنّ الاختلاف هو أهمّ سمة تطبع مبحث حجّيّة الإجماع: إنّه خلاف في محتوى لفظ الإجماع، هل هو إجماع الصحابة أم أهل المدينة أم أهل البيت أم غير ذلك؟ وهل هو إجماع في الأمور الدنيوية أم في الشؤون الدينية؟ وهل ما يؤصل الإجماع القرآن أم الحديث أم العقل أم كلّ ذلك؟ ولعلّ هذا ما جعل محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر سابقاً يقول: «لا أكاد أعرف شيئاً اشتهر بين الناس على أنّه أصل من أصول الشريعة في الإسلام ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب كهذا الأصل الّذي يسمّونه

(166) انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 164.

(167) يقول جوزيف فان آس:

Son contenu nous rappelle le rôle que joue le saint-Esprit dans le christianisme «l'Eglise de Rome ne commet pas d'erreurs», aurait dit le pape Luc selon les Décrétales pseudo-isodoriennes» *Prémices de la théologie musulmane*, p. 143.

الإجماع»[168]، وهذا الرأي يُبرز التاريخية العميقة التي طبعت صياغة مبحث حجّيّة الإجماع، فكلّ مذهب كان يبني تصوّره للإجماع وفق أطروحاته وعقائده وغابت بذلك الأبعاد التوحيدية والتجميعية لمفهوم الإجماع، وربما كان الاستبداد السياسي وراء هذه التصورات الأنانية الضيّقة كما يقول علاّل الفاسي : «ولكن الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجّيّة الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»[169]. وهكذا فإن الاختلاف حول الإجماع كان على الأقل من الناحية الموضوعية من أجل إضعاف مبدإ الشورى، وبالتالي من أجل إقرار الاستبداد[170] والاستبداد هنا يمكن فهمه في اتجاهين: استبداد الساسة واستبداد العلماء.

وقد يكون عدد قليل من العلماء القدامى أدركوا الرهانات السلطوية التاريخية لتكريس حجّيّة الإجماع فوجهوا نقداً عميقاً له، من ذلك ما قام به إبراهيم النظّام الذي برهن ـ في مقابل الفقهاء ـ أنّ الخطأ جائز على جميع الأمّة ممّا يهدم مبدأ عصمتها بناء على كثرتها العددية. وهذا النقد لا يشكّك في مشروعيّة الإجماع فحسب بل يؤثّر أيضاً في بقيّة الأصول التي ترتكز على الإجماع وخاصّة الحديث، فبناء على رأي النظّام لا يمكن الثقة في صحّة حديث ما لمجرّد تواتره، أي كثرة عدد ناقليه.

وهكذا من الضروري تنسيب أحكام الإجماع واعتبارها نتاجاً بشريًا ظنيًا حكمته ظروف تاريخية معيّنة اتّسمت بقوّة المؤسسة الدينية في فترة ما جعلت لممثّليها سلطة التشريع باسم اللّه والقدرة على إقصاء الفئات العريضة من المسلمين من دائرة الإسهام والمشاركة في القرار، لكن ذلك ولّى إلى غير رجعة.

---

(168) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 65.

(169) علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص 121.

(170) راجع الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 133.

# الفصل الرابع

# حجّيّة القياس بين القبول والرفض

لم يُعرف القياس في الفكر الإسلامي وحده، بل إن كثيراً من الثقافات اعتمدته. وقد كانت نظريات القياس في القرون الوسطى أجوبة لمشاكل تثيرها مجالات معرفية ثلاثة، هي: المنطق وعلم الكلام والميتافيزيقا[1]. وكان للفظ القياس في اللاتينية (analogia) دلالات متنوّعة، فهو يمثّل، في نطاق تأويل النص الديني حسب ما يراه طوماس الأكويني (ت 1274 م)[2]، وسيلةً تُظهر أن قسماً من هذا النصّ لا يتعارض مع قسم آخر[3]. ولم يخرج القياس في حقول المعرفة الإسلامية عن طابع التعدّد الدلالي الحافّ بلفظه، فهو يُستخدم في مجال اللغة والمنطق وأصول الدين وأصول الفقه بدلالات متنوّعة تلتقي أحياناً وتبتعد أحياناً

(1) راجع:
*Medieval Theories of Analogy*, in «Stanford Encyclopedia of Philosophy». http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/

(2) راجع ترجمته بالموقع التالي:
http://www.nd.edu/Departments/mariatain/etext/stthomas.htm

(3) انظر: *Medieval Theories of Analogy*, المرجع المذكور Partie3: History of The word «Analogy».

أخرى. ولعلّ ما يصل بينها وعي ممثلي تلك الحقول المعرفيّة بما للقياس من أهميّة فائقة، من ذلك اعتبار ابن خلدون أن النظر في القياس من أعظم قواعد علم أصول الفقه، لأنّ فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام، وينفتح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علّق به في الأصل[4]. ويبدو أن هذا الرأي من نتائج الاستخدام المبكّر للقياس والإجماع السنّي عليه، فعلى الصعيد الأول، استهلّ اعتماد القياس الشرعي منذ القرن الثاني للهجرة على أيدي أصحاب الرأي، مثل حمّاد بن أبي سليمان ابن ربيعة (ت 120 هـ) أستاذ أبي حنيفة، وابن أبي ليلى قاضي البصرة، لكن أول من استخدمه بشكل منهجي هو أبو حنيفة (ت 150 هـ)[5]. أمّا على الصعيد الثاني، فإنّ أئمّة المذاهب السنّيّة الأربعة أجمعوا على استعمال مبدأ القياس[6].

ويعود الفضل إلى الشافعي في تكريس أهمية القياس في إطار **مدوّنة أصول الفقه**، فهو أول من وضعه ضمن الأصول التشريعية الرئيسيّة. ولئن كانت مرتبته الرابعة والأخيرة بينها، فإنّ منزلته ستتدعّم عن طريق مساعي الفقهاء والأصوليين إثر الشافعي لإثباته والردّ على منكريه، وقد تجسّم ذلك في مصنّفات فقهاء من المذهبين الحنفي والشافعي بالخصوص، برزت بداية من القرن الثالث، ككتاب **إثبات القياس** للفقيه الحنفي عيسى بن أبان (ت 220 هـ)، وكتاب **إثبات القياس** لابن سريج الشافعي (ت 306 هـ)، وكتاب **الرد على داود في إبطال القياس** لابن المنذر الشافعي (ت 306 هـ). وسجّل منذ القرن الرابع بدء إسهام علماء المذهب المالكي في تأصيل القياس، من ذلك تأليف موسوم بـ **القياس** للفقيه المالكي بكر بن العلاء القشيري (ت 344 هـ). وتواصل في القرن الخامس إسهام المذهب الشافعي في إثبات القياس من خلال كتاب الغزالي **أساس القياس**. وسجّل في القرن السابع انضمام الحنابلة إلى هذا الاتجاه في التأليف، فقد كتب ناصح الدين عبد الرحمان الأنصاري المعروف بابن الحنبلي (ت 634 هـ) كتاب **أقيسة**

---

(4) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 815.

(5) ارجع إلى فصل «قياس» لـ ج. ترووبو (G. Troupeau) بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية)، 5/ 237.

(6) راجع Hurgronge, Snouck, *The Foundations of Islamic Law, in Œuvres choisies*, (Leiden, 1957), p. 286.

**النبي**، وألّف بعده ابن تيمية وابن قيّم الجوزية رسالتين في معنى القياس[7]. ويبدو أن من أهمّ ما يميّز القياس عن بقيّة أصول الشرع الرئيسية أنّه ليس «مصدراً» (source) للأحكام مثلها، وإنما هو طريقة ومنهج، لذلك فهو ينتمي إلى مجال الشكل لا المادة[8]. كما أنّه إضافة إلى ذلك الوحيد بين أصول الفقه الذي تأثّر بعلم دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، فمنذ القرن الخامس بدأ إمام الحرمين الجويني عملية مزج القياس الشرعي بالمنطق اليوناني في كتابه **البرهان**، ثم توسّع الغزالي في ذلك من خلال تطعيم الدليل النقلي والقياسات الفقهية بالدليل العقلي المنطقي.

### أ ـ إثبات القياس

لم تكن حجّيّة القياس أمراً بديهيًا، ذلك أنّها أثارت منذ زمن مبكّر جدلاً واسعاً بين ممثّلي المذاهب الإسلامية، سواءً كان ذلك بين أهل الحديث وأهل الرأي أو بين الفرق غير السنّيّة وأهل السنّة. يقول ابن خلدون: «واتفق جمهور العلماء على أنّ هذه هي أصول الأدلّة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنّه شذوذ»[9].

ويبدو أن ابن خلدون وهو يُصدر هذا الحكم غلّب انتماءه المذهبي السنّي على انتمائه إلى صفّ المؤرّخين، لأنّه وإن كان مثبتو القياس يمثّلون الأغلبية، وهي تشتمل على ممثلي المذاهب السنّيّة الأربعة وأكثر المعتزلة، فإن منكريه ليسوا شذّاذاً، لكنهم بالفعل أقلّ عدداً من المدافعين عن القياس. ومع ذلك فإنّ قيمتهم المعنوية والرمزية كبيرة، الأمر الذي أدّى إلى الردّ المتواتر عليهم في كتب الأصوليين أو ضمن مؤلفات خاصّة. ولعلّ ما يفسّر موقف ابن خلدون، فضلاً عن العامل المذهبي، اندثار أغلب مصنفات التراث غير السنّي، وصعوبة وصول السنّيّين إليها خاصة في العصور القديمة.

---

(7) كُتب الغزالي وابن الحنبلي وابن تيمية وابن قيّم الجوزية حول القياس مطبوعة.

(8) انظر: Van Ess, Josef, *Prémices de la théologie musulmane*, p. 149.

(9) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 359.

ويعبّر وضع القياس في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنّة والإجماع عن ضعف حجيّته مقارنة بتلك الأصول الثلاثة، فحجّيّة دلالته لا تتجاوز دائرة الظن الفردية عموماً لأنّه من فعل فرد واحد من الفقهاء أو المجتهدين. ومع ذلك فإن إثبات حجيّته يهدف إلى إيجاب العمل بالحكم الذي يتأسّس عليه. ولم يختلف العلماء في هذا الشأن في أن القياس حجّة في الأمور الدنيوية، ومثّلوا عليه بالأدوية التي يتعاطاها المرضى في علاجهم، كأن يقاس دواء على دواء مماثل أو مشابه له لوجود معنى مشترك بين المقيس والمقيس عليه. ومن هذا القبيل أيضاً الأغذية التي يتناولها الناس. وقد ذكر العطار (ت 1250 هـ) وجه كون ما ذكر دنيويًا لا شرعيًا، فقال : «والقياس عند الأطباء ركن جليل من أركان قواعد الطب، وهو أنفع وأسلم عندهم من التجارب»[10]. وفي مقابل هذا، اختلف الأصوليون في جواز التعبد بالقياس الشرعي عقلاً وفي وقوعه، فقد ذهب أغلب العلماء إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلاً، لكن فريقاً آخر يمثّله أبو الحسين البصري والقفّال الشاشي رأى أنّ التعبّد به واجب عقلاً. وبرز مذهب ثالث يعتبر أن التعبد بالقياس مستحيل عقلاً، أي إن الدليل العقلي المجرّد يدلّ على أنّه أمر لا يتصوّر ثبوته. وهذا الموقف عرف به الشيعة الإمامية وجماعة من الخوارج والنظّام وبعض معتزلة بغداد[11]. وتعدّ هذه الاتجاهات انعكاساً لمواقف المذاهب والفرق الإسلامية من حجّيّة القياس شرعاً وصدى لاختلافها بين من يثبته ومن ينفيه. وقد حاول كلّ فريق الاحتجاج لرأيه بأدلة متنوّعة من النقل والعقل. واستند مثبتو القياس في مستوى أول إلى الدليل القرآني، لكن تعاملهم معه لم يكن على نمط واحد، فقد لاحظنا أن بعض علماء المذهب الحنفي بالخصوص يكثّفون النصوص القرآنية المؤسّسة للقياس، من ذلك أن الجصّاص يحتج بأربع وعشرين آية، أما السرخسي والبزدوي فكلاهما يعتمد ثلاث آيات تأصيلاً للقياس، لكن بعد القرن الخامس للهجرة ضعف التعويل على النصّ القرآني في هذه المسألة، فالإسمندي يعتمده دليلاً رابعاً واللامشي يغيبه والشاشي كذلك، أمّا الخبازي وصدر الشريعة فإنّهما يكتفيان بآية واحدة.

---

(10) انظر حاشية العطار على **جمع الجوامع**، 2/ 241 نقلاً عن عمر مولود عبد الحميد، **حجّيّة القياس في أصول الفقه الإسلامي**، ص 150.

(11) عمر مولود عبد الحميد، المرجع نفسه، ص 153.

ولاحظنا عند علماء الأصول المالكية اهتماماً ملحوظاً بالدليل القرآني فقد جعله ابن القصار والباجي في صدارة الأدلة المثبتة للقياس من دون شطط في تكثيف الآيات. أمّا ممثلو **المدوّنة الأصولية الشافعية** فإن موقفهم كان مضطرباً، فالشافعي وابن سريج اعتمد كلاهما على آية وحيدة[12]، وكذلك فعل الرازي والأرموي، لكن الزركشي يعمق موقف إثبات القياس عن طريق الاحتجاج بثماني آيات معتبراً أن أقواها حجة ابن سريج، فهي في رأيه بمثابة النص في تأصيل القياس. وفي المقابل اختار المتكلّمون من علماء الأصول الشافعية إضعاف الدليل القرآني المؤسس لحجّيّة القياس، فالجويني غيَّبه، في حين رأى الغزالي أن هذه الآيات غير مرضية لأنّها ليست بمجردها نصوصاً صريحة إن لم تنضمّ إليها قرائن. أما الآمدي فقد نفى إمكانية استخدام بعض الحجج القرآنية الموجودة عند مثبتي القياس، لضعفها، واكتفى بحجة وحيدة. ويبدو أن هؤلاء المتكلمين استلهموا موقفهم هذا من مصادر المعتزلة، فالقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري همّشا البرهان القرآني في تأصيل القياس، فالأول غيَّبه تماماً في **المغني** وفي **العمد**، أما الثاني فإنّه ذكره في المرتبة الرابعة بعد العقل وإجماع الصحابة والسنّة. والظاهر أن هذا الموقف أثّر في الأصوليين الحنابلة بعد القرن الخامس خاصة، فلئن كان الكلوذاني يضع الدليل القرآني في الصدارة، فابن قدامة يجعل المرتبة الأولى لدليل العقل، وكذلك فعل الطوفي.

وبالرغم من هذه الخلافات فإن الجامع المشترك بين مثبتي القياس الاتفاق على أنّ أقوى الآيات في تأصيله هي ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2].

وقد اعتمد الأصوليون التأويل سبيلاً للمماهاة بين الاعتبار والقياس، فانطلقوا من سلطة اللغة للقول بأن الاعتبار كما عرّفه ثعلب (ت 291 هـ) هو «ردّ حكم الشيء إلى نظيره، ومنه يسمّى الأصل الذي يردّ إليه النظائر عبرة»[13].

ورأى الأصوليون أن الأمر بالاعتبار في الآية مأخوذ من العبور، بمعنى

---

(12) اعتمد الشافعي الآية: ﴿فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، أما ابن سريج فإنّه احتجّ بالآية ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: 83].

(13) السرخسي، **المحرّر**، 2/ 97.

التبيين. ذكر النسفي (ت 710 هـ) حكاية عن غيره: «إن العبرة معناها العبور، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: 43] أي تبيّنون، والقياس مثله. فالتبيين المضاف إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص عليه ليتبيّن به الحكم في نظيره»[14]. وذهب جمهور الأصوليين أيضاً إلى أن الاعتبار معناه العبور، وهو المرور والمجاوزة والانتقال في اللغة، وفي القياس الشرعي كذلك: انتقال من أصل إلى فرع[15].

ولعلّ من المفارقات أن الآية التي تُعدّ أهمّ الحجج القرآنية في إثبات القياس احتجّ بها للمرة الأولى ـ في حدود علمنا ـ إبراهيم بن علية (ت 218 هـ)، وقد عُدَّ مبتدعاً لأنّه كان يقول بخلق القرآن، لذلك ترك أهل السنّة مذهبه[16]. ويظهر أن هذا ما دعا الجصّاص إلى جعل هذه الآية في المرتبة الأخيرة، وهكذا لم تبدأ أهميتها تترسّخ إلا عند علماء القرن الخامس ومن بعدهم إلى حد الوصول إلى التماهي التام بين القياس والاعتبار في الآية. يقول الخبازي في تعريف القياس: «وهو الاعتبار المأمور به في قوله تعالى ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ [الحشر: 2] لأنّ النظر والتأمل فيما أصاب مَنْ قبلنا... كالنظر والتأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى»[17].

والملاحظ أن هذه الآية لم ترد في **رسالة الشافعي**، ولم يذكر الطبري في **تفسيره** ما يشي عن علاقتها بالقياس، ولا يمكن عدُّها دليلاً قطعيًا على حجّيّة القياس. وهذا الرأي لا نجده عند المعترضين على القياس فحسب بل كذلك عند مثبتيه من السنّيين مثلاً. يقول السمعاني: «وأمّا التعلّق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنّة فلا بأس بها لتكثر الدلائل، فأمّا الاعتماد عليها ابتداء فلا يصحّ، لأنّ الأخبار آحاد، وليس في نصّ القرآن ما يدلّ على جواز القياس، ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال، ولا بدّ من دليل قطعي في إثبات القياس، والظاهر

(14) النسفي، **كشف الأسرار**، نقلا عن عمر مولود عبد الحميد، **حجّيّة القياس**، ص 231.

(15) راجع الرازي، **المحصول**، 2/ 249.

(16) أخبرنا الجصّاص أن ابن علية احتجّ لإثبات القياس بهذه الآية. راجع: **الفصول في الأصول**، 4/ 32-33.

(17) الخبازي، **المغني**، ص 285-286.

المحتمل لا يحتجّ به في القطعيات»[18]. وهكذا يعلن الأصولي الشافعي غياب نص صريح وقطعي الدلالة يثبت القياس في القرآن، ويبرز أن التأويل وحده هو الذي اعتمده المثبتون في مقاربتهم للحجج القرآنية المؤصلة للقياس[19].

وقد دفع ضعف الإسناد إلى الدليل القرآني إلى البحث عن حجج أخرى أكثر إقناعاً، فلجأ الأصوليون إلى استخدام الحديث النبوي باعتبار سلطته الرمزية على النفوس، كما استخدموا سلاح الكثافة العددية لتأكيد قوة حجة الأحاديث، لذلك اعتمد الجصّاص أربعة وعشرين حديثاً، واحتجّ الآمدي بسبعة عشر حديثاً. وأول هذه الأحاديث وأهمّها في **المدونّة الأصولية الفقهية** الحديث الذي نسبت روايته إلى معاذ حين بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، فقد سأله: «**كيف تقضي إذا عُرض لك القضاء؟**»، قال: أقضي بكتاب اللّه، قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللّه؟**»، قال: فبسنّة رسول اللّه، قال: «**فإن لم تجد في سنّة رسول اللّه ولا في كتاب اللّه؟**»، قال: أجتهد رأيي ولا آلو[20]. والاجتهاد المذكور في هذا الحديث هو الذي دعا الأصوليين إلى توظيفه لشرعنة القياس، فلمّا كانت دلالة الاجتهاد بالرأي بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي، كان الاجتهاد يشمل القياس، لأنّه نوع من الاجتهاد والرأي. وفضلاً عن ذلك فإن الاجتهاد لا يمكن في نظر الأصوليين أن يكون مطلقاً لا يستند إلى أصل، وهذا هو معنى القياس. يقول الآمدي: «واجتهاد الرأي لا بدّ وأن يكون مردوداً إلى أصل، وإلا كان مرسلاً، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس»[21].

وقد حاول الأصوليون رفع منزلة هذا الحديث المنتمي إلى صنف أحاديث الأحاديث إلى منزلة المتواتر، اعتماداً على قبول أغلب الفقهاء له. يقول الماوردي: «فإن قيل فالقياس أصل في الشرع وهذا خبر واحد لا تثبت به الأصول الشرعية؟ قيل قد تلقته الأمة بالقبول فجرى مجرى التواتر»[22]. ويحتذي الغزالي

---

(18) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 2/ 95.

(19) انظر مثالاً على هذه المقاربة ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 67.

(20) أخرج هذا الحديث أحمد في **مسنده**، 5/ 230؛ وأبو داود في **السنن**، 4/ 18-19 وغيرهما. راجع عبد اللّه الغماري، **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**، ص 299.

(21) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 36.

(22) الماوردي، **أدب القاضي**، 1/ 566.

بهذا الموقف معتبراً أنّه لا يجب البحث عن إسناد هذا الحديث، ذلك أنّ الأمّة تلقّته بالقبول ولم يُظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً[23]. لكن هذا الرأي غير تاريخي، لأنّ هذا الحديث لم يحتجّ به الشافعي في **رسالته**، واكتفى الجصّاص بوضعه في المرتبة الرابعة عشرة. وقد عُدَّ حديثاً ضعيفاً متناً[24] وسنداً[25]، ولهذا اعتبر ابن الحاجب أنّ هذا الحديث ونحوه غايته الظن[26]، وتردّد الطوفي في إثبات صحته[27].

وقد أدرك الأصوليون الإشكالات التي يثيرها الاحتجاج بالأدلّة القرآنية والأحاديث، فاتجهوا إلى إجماع الصحابة. ويظهر أن الأصوليين الشافعية هم الذين أكّدوا على أن الإجماع هو المستند الرئيسي لإثبات القياس. يقول الرازي: «مسلك الإجماع هو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين»[28]، والتجؤوا دعماً لموقفهم إلى تكثيف الأخبار والوقائع التي يرون أنّ الصحابة مارسوا القياس من خلالها. وذكر الآمدي في هذا السياق اثنين وعشرين خبراً، منها قياس أبي بكر تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى أنّه عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقه على ذلك الصحابة. ولم يُخْفِ الأصوليون أن مبتغاهم من هذه الأخبار الكثيرة الإيهام بتواتر عمل الصحابة بالقياس وبالتالي قطعيته. ولم يسلم هذا الموقف من النقد داخل

---

(23) الغزالي، **المستصفى**، ص 293.

(24) انظر الوجوه الخمسة التي عُدّ من أجلها ضعيف المحتوى لدى الرازي، **المحصول**، 2/ 254-255.

(25) يقول الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل، وله طريق آخر ضعيف أيضاً، لكن اشتهاره بين الناس وتلقيهم له بالقبول مما يقوي أمره». انظر الغماري، **تخريج أحاديث اللمع**، ص 299. ونقل ابن حجر قول ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام في هذا الحديث: «اعلم أنني فحصت هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين، أحدهما عن معاذ، وكلاهما لا يصح». **تلخيص الحبير**، 4/ 182.

(26) ابن الحاجب، **منتهى الوصول**، ص 140.

(27) يقول الطوفي: «واعلم أن هذا جواب قوي متين (جواب ابن قدامة في الرد على منتقدي اعتماد حديث معاذ حجة لإثبات القياس)، فإن ساعده ثبوت الحديث وصحته نهض بالدلالة وإلا فلا». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 268.

(28) الرازي، **المحصول**، 2/ 262.

الفكر السنّيّ أو خارجه، من ذلك مثلاً أن ابن رشد استخلص أن القائلين بالقياس لم يتمكّنوا من إثبات صحّة مستند الإجماع الذي اعتمدوه، وفضلاً عن ذلك فالألفاظ الواردة عن الصحابة في القياس محتملة[29].

ولم يكتف مثبتو القياس بالأدلّة النقلية بل عوّلوا أيضاً على الأدلة العقلية التي كانت ترد في أغلب المصادر الأصولية في المرتبة الرابعة، لكن شذّ عن ذلك بعض الأصوليين المعتزلة أو السنّيّين منهم أبو الحسين البصري وابن قدامة والطوفي والآمدي. ولعلّ ما يجمع بين هؤلاء العلماء القدرة على الانعتاق الجزئي من سلطة المذهب للتأكيد على أنّ الأدلّة النقلية لا تمثّل حججاً متماسكة ومقنعة في إطار إثبات القياس.

وعندما ننظر في الحجج العقلية لإثبات القياس، نلاحظ ثراءها وتنوّعها وغياب الاتفاق بين الأصوليين على عددها أو نوعيّتها. ولم تكن هذه الحجج تُعتمد لإثبات القياس فقط، بل كانت لدى بعض الأصوليين مناسبة لتأكيد الخصوصيّة المذهبية، لذلك نرى السمعاني مثلاً يعرض دليل المعتزلة كما ورد لدى أبي الحسين البصري ثم يقول: «إنّ الأولى أن يذكر دليل العقل على وجه لا يؤدّي إلى مذهب من مذاهبهم»[30].

ولعلّ من أهمّ حجج إثبات القياس من العقل أن النصوص متناهية والقضايا غير متناهية، ولا بدّ أن يكون للّه في كلّ حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل. فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث وكان التكليف واقعاً بمعرفة الأحكام لم يكن هناك طريق يتوصّل به إلى معرفتها إلا القياس[31]. ويبدو أن هذه الحجّة من أقدم الحجج العقلية في سياق تشريع القياس. فقد اعتمدها المزني (ت 265) صاحب الشافعي في كتابه **إثبات القياس**[32]، غير أن الغزالي نقدها في معرض ردّه على من اعتبر التأصيل العقلي للقياس واجباً[33].

---

(29) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 132.

(30) المصدر نفسه، 2/ 81.

(31) وردت هذه الحجة لدى السمعاني في **القواطع**، 2/ 84؛ ولدى الجصّاص في **الفصول في الأصول**، 4/ 75؛ وعند ابن قدامة في **روضة الناظر**، ص 256؛ ولدى الكلوذاني في **التمهيد**، 3/ 390.

(32) ذكر ذلك الزركشي في **البحر المحيط**، 5/ 25.

(33) راجع **المستصفى**، ص 285.

وإذا كان استعمال الرأي والاجتهاد والعمل بما يؤدّي إليه غالب الظنّ واجباً في الأمور الدنيوية، فهو جائز في جميع الأمور بما فيها الدين، ومن هنا استنتج الأصوليون أن العمل بالقياس يؤدّي إلى دفع ضرر مظنون[34] مثاله : إذا ظننا أن حكمه حكم الخمر في التحريم، وحينئذ يحصل لنا الظنّ بأنّا إن اتبعنا الظنّ الحاصل لنا من القياس باجتناب النبيذ مثلاً سلمنا من العقاب، وإن خالفناه فشربنا النبيذ عوقبنا، فتحقّق بهذا أن في اتباع القياس دفع ضرر مظنون[35].

ومن اللافت للنظر أن الأصوليين أدخلوا منذ وقت مبكّر مفهوم المصلحة في ثنايا الاحتجاج العقلي للقياس. فالآمدي مثلاً يُبرز ذلك اعتماداً على أن التعبّد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علّة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محلّ آخر. وما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلّف فالعقل لا يحيله بل يُجوّزه[36]. وفي نفس الإطار أقرّ القرافي أن القياس مقدّم على خبر الواحد عند مالك بحجّة أنّه موافق للقواعد من جهة تَضَمُّنِه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك[37].

وهكذا يمكن أن نقرّ أن إثبات القياس لدى الأصوليّين كان إجراء دفاعيًا بالأساس للردّ على منكريه[38]، وهذا الموقف نشأ بداية من القرن الثالث إثر ظهور أول من أنكر القياس الشرعي وهو إبراهيم النظّام.

ولم يكن هذا الموقف خاصًا بالفكر السنّي بل شمل كذلك الفكر الاعتزالي منذ القرن الرابع والفكر الخارجي ممثّلاً في الورجلاني الإباضي. ويمكن تفسير تغيّر الموقفين الاعتزالي والخارجي من القياس بانتصار الفكر السنّي سياسيًا وتاريخيًا.

---

(34) أي يُظن وقوعه.

(35) راجع هذه الحجّة لدى الطوفي في **شرح مختصر الروضة**، 3/ 247-248؛ وانظر احتجاج السمرقندي لوجوب العمل بغالب الظنّ عقلاً وشرعاً في **ميزان الأصول**، 2/ 809-810.

(36) الآمدي، **الإحكام**، المجلد 2، 4/ 10.

(37) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 287.

(38) انظر مثلاً عنوان الباب الرابع في كتاب **الإحكام للآمدي**، وهو «في مواقع الخلاف في القياس وإثباته على منكريه»، وفيه ستّ مسائل.

لكن هذا الأمر لا ينفي أنّ أدلّة إثبات القياس تبقى في إطار الظنّ لأنّها لا تتمتّع بصفات القطع واليقين الجازم، وهذا ما جعلها عرضة للنّقد من لدن العلماء المثبتين للقياس تارة ومن لدن النفاة تارة أخرى.

**ب ـ نفي القياس**

لئن انطلق إثبات القياس منذ القرن الثاني للهجرة على أيدي أعلام المذهب الحنفي خاصّة ممّن استوطنوا العراق، فمن هذا المكان أيضاً برز في القرن الثالث أول المواقف المنكرة للقياس من بعض المتكلّمين من المعتزلة[39]، ومنذ ذلك التاريخ ظهرت عدّة مؤلفات تنفي مشروعيّة القياس ألّفها ممثّلو أهمّ المذاهب التي عرفت برفضها للقياس الشرعي، من ذلك معتزلة القرن الثالث[40]، ثم الظاهريّة بفرعيها المشرقي والمغربي، ثم الشيعة وبعض الخوارج أيضاً.

ويبدو أن رائد مواقف إنكار القياس الشرعي إبراهيم النظّام، وأن بقيّة المتكلّمين والمذاهب اقتفت أثره[41]. ويقوم موقف النظّام من القياس على حجج ثلاث: أولاها أن اعتماده يؤدّي إلى الاختلاف والنزاع، من ذلك أن الصحابة حدثت بينهم حروب دامية لأنّهم استخدموا القياس[42]، أمّا الحجة الثانية فهي تتمثّل في أنّ استعمال الصحابة للقياس لم يكن متواتراً عند كثير منهم بل إن عدداً قليلاً منهم فحسب مارسوه، بهذا حاول النظام دحض استناد مثبتي القياس إلى إجماع الصحابة

(39) يقول الجصّاص: «وإنما أنكر إثبات القياس قوم من المتأخّرين من المتكلّمين لا حظّ لهم في علم الفقه وأصول الأحكام... ثم تبعهم قوم من الحشو...». **الفصول في الأصول**، 3/ 280-281.

(40) نذكر من هؤلاء إبراهيم النظّام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد اللّه الإسكافي (ت 240 هـ).

(41) يقول السرخسي: «وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظّام وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس... ثمّ تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد». **أصول السرخسي**، 2/ 118-119.

(42) يروي الغزالي قول الجاحظ نقلاً عن النظّام: «إن الصحابة لو لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلّفوا ما عفوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس لم يقع بينهم التهارج والخلاف ولم يسفكوا الدماء». **المستصفى**، ص 288.

على العمل به[43] وتتمثّل ثالث حجّة قدّمها النظّام في مخالفة أحكام الشرع للعقل، فتفريق الشرع بين المتماثلات وجمعه بين المختلفات يناقض ما يقتضيه العقل من تسوية بين المتماثلات في أحكامها وإقرار الاختلاف بين المختلفات في أحكامها.

وقد عبّر ابن قدامة عن هذه الحجة بشكل آخر، ذلك أنّ نفاة القياس صرّحوا أن الشرع فرّق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، والحال أن معتمد القياس الانتظام أي اتفاق المعنى في الأصل والفرع، فإذا كان هذا التفاوت واقعاً في الشرع لم نكن على ثقة من انتظام معاني الأصول والفروع حتى يلحق المسكوت عنه بالمنطوق. ويظهر أن الفكر السنّي أدرك وجاهة هذه الحجة، لذلك سعى إلى الردّ عليها بما من شأنه تضييق ممارسة القياس[44].

وقد عاد النظّام إلى واقع التشريع ليدعم أطروحته، وذكر عدداً من الأمثلة لما جمع الشارع بينها وهي مختلفة[45]، وأمثلة لما فرّق الشارع فيه بين المتماثلات[46].

---

(43) يروي الرازي قول النظام: «الصحابة ما أجمعوا على القياس، بل القائل به قوم معدودون، وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وأُبيّ وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وأبو موسى وأناس قليل من أصاغر الصحابة، والباقون ما كانوا عاملين به، ولكن لمّا كان فيهم عمر وعثمان وعلي، وهؤلاء لهم سلطان ومعهم الرغبة والرهبة، شاع ذلك في الدهماء وانقادت لهم العوام فجاز للباقين السكوت على التقية لأنّهم علموا أنّ إنكارهم غير مقبول». **المحصول**، 2/ 276.

(44) يقول ابن قدامة: «قلنا لا نقيس إلا حيث يُفهم المعنى، والخلاف في فهم المعنى مسألة أخرى». وقد علّق الطوفي على هذا الرأي قائلاً: «إننا لا ننكر وقوع ما ذكرتم في الشرع لكنّا ما ادّعينا عموم وقوع القياس في كلّ صورة من صوره بل حيث فهمنا أن الحكم ثبت لمعنى من المعاني، ألحقنا به ما وُجد فيه ذلك المعنى من الفروع، كالنبيذ مع الخمر». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 275.

(45) جمع الشارع بين الماء والتراب في جواز التطهير بكل منهما، مع أنّهما مختلفان في الحقيقة والخواص، كما جمع بين الزاني المحصن والمرتد في إيجاب قتل كلّ منهما، مع أنّ معصية الزاني تخالف معصية المرتدّ في المقدار... راجع الآمدي، **الإحكام**، 4/ 11-12.

(46) من الأمثلة على ذلك أنّه أوجب الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها، كما حرّم النظر إلى العجوز ذات المنظر القبيح وأباحه في حقّ الأَمة الحسناء، وجوّز قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير، وشرّع جلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف. راجع هذه الأمثلة وغيرها لدى عمر مولود عبد الحميد، **حجّية القياس**، المرجع المذكور، ص 185. والملاحظ أن المثال الأخير سكت عنه هذا الباحث التقليدي لأنّه محرج وليس له ردّ مقنع عليه.

ويمكن تبرير إنكار النظّام للقياس برفضه المنظومة الفقهيّة التي لا تستند إلى العقل أحياناً، وتشتمل على أحكام ذات طابع تمييزي أحياناً أخرى، بالإضافة إلى اعتمادها ظاهر العبادات والمعاملات، وتقديمه على الأخلاق الفرديّة من صدق وإخلاص وإيمان. ولعلّ النظّام من خلال موقفه هذا يدعو إلى استبدال منظومة الفقهاء بأخرى أكثر حرصاً على المساواة بين البشر يعترف فيها بنسبيّة أحكام الفقهاء وخضوعها لنوازع الذات البشريّة[47] وأنها لا يمكن ألبتّة أن ترتقي إلى مصاف الأحكام الإلٰهية كما يراد لها أن تكون.

ولئن كنّا لا نستطيع تقدير مدى قوّة موقف النظّام النافي للقياس بسبب ضياع مؤلّفاته، فإنّه يمكننا اعتبار الموقف الظاهري أقوى المواقف التي حملت على القياس بكلّ عنف.

## 1 ـ نفي حجّيّة القياس في المذهب الظاهري : موقف ابن حزم أُنموذجاً

يُعدّ نفي القياس موقفاً مشتركاً بين أعلام الظاهرية مشرقاً ومغرباً، إذ ينسب إلى داود بن خلف الظاهري (ت 270 هـ) كتاب **إبطال القياس**، ولأبي سعيد اليشكري الظاهري (ت 276 هـ) كتاب بالعنوان ذاته. وينسب كذلك إلى النهرواني الفقيه الظاهري كتاب **إبطال القياس** وإلى أبي الطيب بن الخلّال كتاب **نعت الحكمة في أصول الفقه وإبطال القياس**، وهؤلاء ذكرهم ابن النديم في **الفهرست**[48]، لكننا لا نملك معلومات ضافية عنهم، لأنّ كتبهم لم تصلنا، وما وصلنا من مواقف الظاهرية إزاء القياس يعود الفضل فيه إلى مؤلفات ابن حزم الفقهية والأصولية، وهي أولا كتابه **المحلّى**، حيث خصّص فصلاً موسوماً بـ «أدلّة إبطال القياس» استهلّه بقوله : «ولا يحلّ القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر اللّٰه تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صَحَّ، فمن ردّ

(47) ذكر النظّام من بين نماذج ما فرّق الشارع فيه بين المتماثلات أنّه جعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حقّ الأَمة وبثلاث حيضات في حقّ الحرّة المطلّقة، ولعلّ خلفيّة هذا الحكم الفقهي الإسراع بإعادة إدخال الأَمة في دورتها الحياتية اليومية لتكون أداة من أدوات المتعة الجنسية في خدمة سيدها.

(48) انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص 303-307.

إلى قياس وإلى تعليل يدّعيه أو إلى رأي، فقد خالف أمر اللّه تعالى»[49]. أمّا الكتاب الثاني الذي أجمل فيه الفقيه الظاهري موقفه من القياس فهو **ملخص إبطال القياس والرأي والتعليل والاستحسان والتقليد**[50]، غير أنّ أهمّ عرض مطوّل لآرائه في القياس يوجد في ثنايا كتابه **الإحكام في أصول الأحكام**[51]، وانطلق فيه من التحديد النظري لمفهوم القياس وأقسامه وهويّة مثبتيه ومنكريه، ثم أفصح عن منهجه، فهو يقوم أولاً على عرض حجج المدافعين عن القياس من النقل والعقل، وإثر ذلك يناقشها ويحاول دحضها ونقد الحجج الأبستمولوجية التي تأسس عليها القياس، وخاصّة مقولة التشابه ومقولة العلّة الشرعيّة. وينتهي بتقديم حججه النقلية على بطلان القياس. يقول في هذا الشأن : «وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موّهوا بها، ونحن إن شاء اللّه ننقض كل ما احتجوا به، ونحتجّ لهم بكلّ ما يمكن أن يعترضوا به، ونبين بطلان تعلّقهم بكلّ ما تعلّقوا به في ذلك، ثم نبتدئ بعون اللّه بإيراد البراهين الواضحة الضرورية على إبطال القياس»[52].

ويستهلّ ابن حزم نقده لأدلّة مثبتي القياس بالحجج القرآنية، فيستعرض آيات كثيرة استندوا إليها، ويقرّ أن أهمّها ثلاث، في مقدّمتها الحجة التي بنى عليها الشافعي حجّيّة القياس، وهي في رأيه نصّ لا قياس. أما الآية الثانية فهي التي عوّل عليها أغلب الأصوليين، وهي تتضمّن الأمر بالاعتبار، وهذه الآية في نظره لا تمثّل حجّة مقبولة، لأن الاعتبار في اللغة العربيّة لا يدلّ على القياس، بل العبرة تعني التعجب فقط[53]. والآية الثالثة هي ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: 73].

وقد انتقد هذا الفقيه الطابع الانتقائي في تأويل الأصوليين لبعض الآيات التي

---

(49) ابن حزم، **المحلّى**، 1/ 56.

(50) حقّق هذه «الرسالة» سعيد الأفغاني.

(51) جعل ابن حزم الباب الثامن والثلاثين من **الإحكام** بعنوان «في إبطال القياس في أحكام الدين» واستغرق 173 صفحة، أما الباب التاسع والثلاثون فقد وسمه بـ «في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين».

(52) ابن حزم، **الإحكام**، 7/ 370.

(53) المصدر نفسه، 7/ 389.

اعتمدوها لإثبات القياس، فهم يعتمدون على جزء من الآية ويهملون البقية، من ذلك احتجاجهم بهذا الجزء من الآية [النساء: 83]. وإضرابهم عن أول الآية ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]. وإضرابهم عن أول الآية ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ﴾ [النساء 83].

ومحصلة نقد ابن حزم في هذا السياق أن القرآن لا يحتوي آيات تشير صراحة إلى إمكانية الأخذ بالقياس، وأن الآيات التي احتجّ بها مثبتوه وضعت في غير مواضعها.

وينتقل إثر هذا إلى نقد حجج إثبات القياس من الحديث، فيذكر ثماني منها بسندها الكامل ومتنها لتيسير نقد هذين المستويين، من ذلك حديث «**إذا كنت إماما فقس الناس بأضعفهم**»[54]، فهو في نظره لا يعتدّ به لأن ضمن رواته طلحة بن عمرو، وهذا الراوي ركن من أركان الكذب ومتروك الحديث عند ابن حزم[55]. ومن ذلك أيضاً الحديث التالي: «**إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإذا اجتهد فأصاب فله أجران**»[56]، وهذا الحديث حسب الفقيه الظاهري ليس فيه للقياس أثر، لا بدليل ولا بنص ولا للرأي أيضاً، وإنما فيه إباحة الاجتهاد فحسب[57].

وقد توقف صاحب **الإحكام** لإبطال الاحتجاج بأهمّ حديث عند مثبتي القياس، وهو حديث معاذ، فعدّه ضعيف السند لأنّه روي عن قوم مجهولين، وفي سنده الحارث بن عمرو، وهو مجهول عند المحدّثين، واتهمه بأنّه موضوع لتعارضه مع الآيات التي تقرّ أن القرآن بيّن كلّ شيء، على غرار الآية ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. وصرّح ابن حزم أنّه كان في التابعين الراوين عن الصحابة خبث كثير وكذب ظاهر، من أمثال الحارث الأعور وغيره ممّن شهد عليه بالكذب، فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو ولا ما حاله. وردّ على لجوء بعض مُثبتي القياس إلى الادعاء أن هذا الحديث منقول نقل الكافة، أي

---

(54) لم نجد هذا الحديث إلا عند ابن حزم، **الإحكام**، 7/ 409.

(55) المصدر نفسه، 7/ 409.

(56) هذا الحديث ورد في **الصحيحين** حسب الشربيني في **مغني المحتاج**، 4/ 372. وانظر ابن حزم، المصدر نفسه، 7/ 419.

(57) المصدر نفسه، 7/ 419.

بطريقة التواتر، وكشف ظاهرة التوظيف المذهبي للحديث، وأقرّ أنّه لا أحد يعجز عن أن يدعي في كل حديث مثل هذا. ولعلّ هذا ما جعله يستخلص أن ما لا شكّ في أنّه نُقِلَ نَقْلَ تواترٍ يوجب العلم الضروري هو النص القرآني، وبناء على هذا يعتقد ابن حزم أن حديث معاذ لا ذكر فيه للقياس ألبتة، وإنما فيه ذكر للرأي المختلف عن القياس، وأنّه معارض بحديث آخر رواه علي عن الرسول هو «**إن اللّه سيهدي قلبك ويثبت لسانك**، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضينّ حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنّه أحرى أن يتبيّن لك القضاء»[58].

وينتقد إثر هذا حجج مثبتي القياس من إجماع الصحابة. يقول: «وادّعى بعضهم ـ دون مراقبة ـ إجماع الصحابة على القول بالقياس، وهذه مجاهرة لا يعدلها في القبح شيء أصلاً، وباليقين نعلم أنه ما روي قط عن أحد من الصحابة القول بأن القياس حقّ بوجه من الوجوه، لا من طريق تصحّ ولا من طريق ضعيفة، إلا حديثاً واحداً نذكره إن شاء اللّه بعد فراغنا من ذكر تمويههم بدلائل الإجماع، وهو لا يصح ألبتة»[59]. وينطلق ابن حزم في تفصيل رأيه من مقدماتٍ نظرية، منها اقتصار إجماع الصحابة على إيجاب ما ورد في القرآن مما لم يصحّ نسخه وما قال الرسول، وعلى أنّه لا يحلّ لأحد أن يحرّم ولا يحلّل ولا أن يوجب حكماً لم يأت به اللّه ولا الرسول. وفضلاً عن ذلك يرى ابن حزم أن عدد الصحابة عشرات الألوف، وقد روى الحديث منهم ألف وثلاثمائة ونيف مذكورون بأسمائهم، فما منهم أحد روي عنه إباحة القياس ولا أمر به ألبتة، ولم يقل أحد منهم بالعلل ولا أحد من التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تبعهم فيه أصحاب مالك. وإثر هذا يقدّم أحد عشر شاهداً من أدلّة الإجماع عند مثبتي القياس، وأوّل هذه الشواهد الاحتجاج بإجماع الأمّة على تقديم أبي بكر إلى الخلافة وأن ذلك قياس على تقديم النبي له إلى الصلاة، ويردّ على هذه الحجة بأن الرسول قد استخلف عليًا على المدينة في غزوة تبوك، آخر غزواته، وقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيهما الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها[60].

---

(58) ابن حزم، **المحلى**، كتاب الأقضية، وهو على شبكة الإنترنت بالعنوان التالي:
www.al-eman.com

(59) ابن حزم، **الإحكام**، 7/ 420.

(60) المصدر نفسه، 7/ 423.

ويلاحظ الفقيه الظاهري حين ينتقل لبيان أقوال الصحابة وفتاواهم التي استند إليها مثبتو القياس أنّها ليست واضحة المعالم، ولا ذكر فيها للقياس إلا في الرسالة المنسوبة إلى عمر بن الخطاب والموجّهة إلى أبي موسى الأشعري، فهي تتضمّن الجملة التالية: «اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور». غير أنّ هذه الرسالة في نظر ابن حزم «موضوعة مكذوبة عليه، وراويها عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ساقط بلا خلاف، وأبوه أسقط منه»[61]، ولفظ هذه الرسالة يؤكد كذلك أنّها موضوعة. والرسالة الصحيحة عن عمر حسب ابن حزم تختلف عن النصّ المعروف المتضمّن الأمر بالقياس. وبناء على هذه المعطيات يستخلص أنّه لم يصح عن أحد من الصحابة القول بالقياس، وأنّهم لم يعرفوا قط العلل التي لا يصحّ القياس إلا عليها عند القائل به، وأنّه بدعة حدثت في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع وفشا وظهر في القرن الخامس.

ولم يكتف ابن حزم بنقد الحجج النقلية لمثبتي القياس بل حاول دحض براهينهم النظرية العقلية كذلك، فابتدأ بردّ الحجّة المتمثّلة في عدّ القياس من باب الاستشهاد على الغائب بالحاضر لأنّه لا يوجد في الدين ما هو غائب عن المسلمين خاصة أنّ النصّ القرآني صريح في اكتمال الدين ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]. كما نقد القول بالتشابه بين الأشياء، وأنّه يوجب أن يحكم للمتشابهين بحكم واحد، وذهب إلى أن الشيئين إذا تشابها في صفة ما فهما جميعاً فيها مستويان وليس أحدهما أولى بتلك الصفة من الآخر، ولا أحدهما أصل والثاني فرع، ولا أحدهما أولى بأن يكون قياساً على الآخر من أن يكون الآخر قياساً، كزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو، وكذلك الشرائع، ليس سمن المدينة إذا مات فيه الفأر وهو مائع بأولى أن يراق من سمن مصر[62]. ولعلّ ما يبرّر رأي ابن حزم هذا، أن التشابه بين الأشياء يخفي اختلافها أو يسكت عنه، وأنّه ليس المسلك السليم إلى الحكم، فالقاعدة التي خلص إليها أن كلّ ما اندرج في نطاق نوع واحد فحكمه مستو، سواءٌ وقع التشابه بين الشيئين أو لم يقع. وهكذا سعى هذا الفقيه إلى إبطال التشابه وعياً منه أنّه أساس معرفي يتأسّس القياس الشرعي عليه.

---

(61) ابن حزم، **المحلى**، 1/ 61.

(62) راجع ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 474.

وكلّ هذه الجهود النقدية لا يعتبرها ابن حزم يقينية، لذلك يمرّ إلى عرض البراهين القطعية على إبطال القياس، وهي النصوص القرآنية أولاً ثم الأحاديث، وبهذا يشترك مع المثبتين في الإيمان بسلطة النص، وما يقتضيه ذلك من أن النص لا يواجهه إلا نصّ مثله. ومن أمثلة الآيات التي احتجّ بها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: 1] والآية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36] وغيرهما. وبناء على هذا يقرّر هذا الأصولي المبدأ الأساسي الذي يفسّر موقفه من القياس، وهو «أن النصّ مستوعب لكلّ حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة»[63]. ويقصد بها القرآن والسنّة والإجماع. وهكذا ذهب ابن حزم أبعد من الشافعي، فلئن أقرّ صاحب **الرسالة** أنّ كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، فإن ابن حزم يقرّر أن كل نازلة فيها نصّ موجود، وهذا من شأنه تضخيم سلطة النصوص وإلغاء دور العقل والاجتهاد. ويتجلّى تكريس دور النص في قوله إن الأحاديث الصحيحة جاءت عن الرسول بإبطال القياس، وهذا يناقض قوله السابق: «فنحن نبرأ إلى اللّه من كل دين حدث بعده، ولو كان القياس حقًّا لما أغفل رسول اللّه بيانه والعمل به...»[64]. وهذا التناقض وقع فيه ابن حزم من جديد حين ذكر آثاراً كثيرة للصحابة والتابعين تدلّ على نفي القياس، منها قول ابن سيرين: «القياس شؤم وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالقياس»[65]. فهذا إقرار منه بأن الصحابة والتابعين عرفوا القياس وأنكروه، والحال أنّه رفض معرفتهم به أثناء ردّه على احتجاج مثبتي القياس بإجماع الصحابة.

ويبدو أن دوافع عدّة وراء اتجاه ابن حزم إلى رفض حجّيّة القياس، منها محاولته إنشاء نظام إيديولوجي جديد خاص بالأمويين الذين يدعمهم، يكون مواجهاً لأنظمة الدول الأخرى التي تعارضهم، كالدولة العباسية في المشرق. والمعلوم أن هذه الدولة ناصرت أهل القياس مثل أبي حنيفة وأتباع مذهبه والمعتزلة. يقول محمد عابد الجابري في هذا الشأن: «إن ظاهرية ابن حزم كانت

(63) ابن حزم، **الإحكام**، 8/ 498.
(64) المصدر نفسه، 8/ 422.
(65) المصدر نفسه، 8/ 509.

موقفاً سياسيًّا، لا بل إنّها كانت السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأمويّة هناك خصميها التاريخيين، الفاطميين في مصر والعباسيين في بغداد»[66]. وهذه القراءة التاريخية لظاهرية ابن حزم وموقفه الأصولي يمكن دعمها بمثالين على الأقل، أولهما دفاع ابن حزم عن ضرورة أن يكون الخليفة من قريش، أما الثاني فهو ما يرويه عن معاوية في سياق إبطال القياس، يقول: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدّث أنّه كان عند معاوية في وفد من قريش، فقام فحمد اللّه وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: «أما بعد فإنّه بلغني أن رجالاً منكم يحدّثون أحاديث ليست في كتاب اللّه ولا تؤثر عن رسول اللّه ﷺ، فأولئك جهالكم»[67].

ويمكن أن ننظر إلى مواقف ابن حزم من الزاوية الأبستمولوجية المحض، فنرى فيها مشروعاً فكريًّا فلسفي الأبعاد يطمح إلى تأسيس البيان وإعادة ترتيب الصلات بينه وبين البرهان (المنطق والفلسفة) مع إقصاء العرفان أو التصوف إقصاء تامًّا. ولعلّ ما يمنح لهذا المشروع الفكري أهميته التاريخية طابَعه النقدي من جهة، وخلوّه من هاجس التوفيق أو الجمع بين النقل والعقل من جهة أخرى، فقد تجاوز صاحبه ذلك إلى مرحلة الثورة النقدية على الفقهاء والنحاة، مبطلاً أدلّتهم المبنيّة على الظن مبتغياً تأسيس الشرع على القطع، وهذا المقصد لا يتحقّق في رأيه إلا عن طريق الاستعانة بعلوم الأوائل، وفي مقدمتها المنطق اليوناني والمنظومة الأرسطية. وينتج عن هذا قبوله القياس المنطقي، وهو الاستدلال الذي تترتّب فيه النتائج بطريقة متسلسلة، ويسمّي هذا القياس «الجامعة» أو «السلجسموس» (يحافظ بهذا على الاصطلاح اليوناني syllogismos) وأساسه ترتيب قضيّة عن قضيّتين ولزومها عنهما بكيفية ضرورية. أمّا قياس الفقهاء فهو استقراء يتمثل في «أن تتبع بفكرك أشياء موجودة يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد فتجد في كلّ شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كلّ شخص ممّا تحت النوع أو في كل نوع تحت الجنس أو في واحد من المحكوم فيهم، إلا أنّه ليس وجود تلك الصفة ممّا يقتضي العقل

(66) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص 301.
(67) ابن حزم، **الإحكام**، 8/510.

وجودها في كل ما وجدت فيه ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه، واقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد»[68].

ويظهر أن موقف نفي القياس عند المذهب الظاهري ترك أثره الواضح إثر القرن الخامس وخارج بلاد الأندلس، وهو ما استدعى الردّ السنّي عليه[69]. لكن هذا لا يعني اختلاف ابن حزم الجذري مع الموقف السنّي، كما هو الحال مع إبراهيم النظّام، فهذا المتكلّم المعتزلي ينكر القياس لأنّه يعتبر أن الإنسان ليس مطالباً في كلّ مظاهر السلوك أن يعود إلى الشريعة مما يؤدّي إلى الاستغناء عنها فيما لا نصّ فيه، أمّا موقف ابن حزم فإنّه مختلف، إذ يعتبر أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فحكمه الإباحة.

ولا يلاحظ المقارن بين آراء ابن حزم والآراء السنّيّة تناقضاً جوهريّاً. فهو يتّفق معها في أغلب ما أثبتته، وخلافه معها يكمن أساساً في التبرير النظري للأحكام المستقرة منذ القرن الثاني للهجرة، ففي نظره لا تعدّ المشروعيّة التي يضفيها القياس على الأحكام كافية، بل من اللازم وجود مشروعية أقوى تستند أساساً إلى النصوص التأسيسية.

### 2 ـ نفي القياس عند الشيعة

تُعدّ الشيعة بمختلف مذاهبها من أكثر الفرق الإسلامية تأكيداً على إبطال القياس الشرعي منذ القرن الثاني للهجرة وإلى عصرنا هذا، وهذا يعني أنّ محاولة

(68) ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ص 163-164.

(69) يخبرنا الحجوي أن ابن أبي الدنيا الصدفي الأندلسي (ت 684 هـ) وهو مالكي استقرّ بتونس كتب عدة مؤلفات، منها **جلاء الالتباس في الردّ على نفاة القياس**. راجع الفكر السامي، المرجع المذكور 2/ 234. ولعل ابن أبي الدنيا يردّ بكتابه هذا على الظاهرية نفاة القياس الذين كانوا موجودين بتونس في عهد الدولة الحفصية. يقول الأبّي: «كان ابن الحباب من شيوخنا يحكي أنّه كان بتونس جماعة من الظاهرية فكان بعضهم يشنّع ويقول القط أفقه من مالك في المسألة. . .». راجع **شرح الأبّي على مسلم**، 4/ 270-271.

محمّد بن الجنيد (ت 381 هـ) لم تجد القبول[70] وإنما جوبهت برفض تبدّى من خلال كثرة ما صنّفه الشيعة في إبطال القياس[71].

ويعتبر ما كتبه القاضي النعمان من أقدم ما وصلنا من الشيعة الإسماعيلية في هذا الشأن. وهو ينطلق من فكرة عامّة ترفض تأسيس التشريع على النظر العقلي، سواءٌ كان فرديًا أو جماعيًا، وإنما الاستناد في نظره ينبغي أن يكون إلى القرآن والسنّة مباشرة. فإن لم يوجد الحكم في هذين المصدرين ينبغي التوجّه إلى أُولي الأمر وأهل الذكر، وهم أئمّة الشيعة[72]. ويرتكز نقد النعمان للقياس على محاور ثلاثة، أوّلها طبيعة القياس، وفي هذا المجال نقد المفهوم السنّي للقياس القائم على تشبيه الشيء بالشيء في حين أنّه يرى عدم جواز قياس شيء على شيء حتى يكون موافقاً له في التشبيه من جميع جهاته، وهذا في نظره مستحيل الوجود[73]. أما المحور الثاني فهو يقوم على بيان خطأ التبريرات الدينية للقياس، وفي المحور

(70) محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الإسكافي من أعيان الإمامية له مصنّف في الأصول بعنوان **كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس**، وترتّب على ذلك اتهامه باستخدام القياس والرأي وإهمال مؤلفاته بسبب سيطرة مدرسة المحدّثين. وقد نقده الشيخ المفيد في رسالة موسومة بـ **النقد على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي**. وبعد قرنين من وفاته أصبحت آراؤه محلّ إجلال. ويسعى الباحثون الشيعة المحدثون إلى تبرئة هذا العالم من تهمة استعمال القياس، من ذلك أن عنوان مؤلّفه قد تغيّر ليصبح **كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس**. راجع حسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، المرجع المذكور، ص 311، كما ينصّ علي الحسيني السيستاني على أن نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدّة كتب لكنّه يحتمل أن تكون النسبة في غير محلّها بمقتضى تتبّع استعمال كلمة القياس، فلعلّ المراد بها في نظره ما يعبّر عنه بالموافقة الروحية للكتاب والسنّة...». انظر بقية استدلاله في كتابه **الرافد في علم الأصول**، ص 11-12.

(71) نذكر مثلاً كتاب أبي سهل النوبختي (ت 260 هـ) الموسوم بـ **إبطال القياس**، وكتاباً بنفس العنوان للمتكلّم الشيعي أبي منصور الصرام النيسابوري (من أهل القرن 3 هـ)، وللشريف المرتضى والشيخ المفيد إسهامات في إبطال القياس في رسائل مستقلّة أو ضمن كتبهما الأصوليّة والكلامية، من ذلك بحث بعنوان: «بطلان الاجتهاد والقياس»، ضمن كتاب المرتضى **الشافي في الإمامة**، الجزء الأول.

(72) القاضي النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، المصدر المذكور، ص 131 وص 155.

(73) النعمان، المصدر نفسه، فصل «ذكر أصحاب القياس والردّ عليهم»، ص 156-157.

الثالث يتطرّق النعمان إلى سوء استخدام مؤسسي المذاهب السنّيّة للقياس وخاصّة أبو حنيفة والشافعي[74]، ويستخلص من ذلك أن القياس لا يدلّ إلا على اتباع الظنّ والهوى المذمومين في النصّ القرآني، وعلى هذا الأساس يرفض أن تكون أحكام الدين بيد البشر، فاللّه وحده يتولّى الأحكام[75].

وهذا الموقف الذي نجده في خاتمة كتاب النعمان يخبر عن حالة الشكوى التي طالما عبّرت عنها الشيعة بفعل استيلاء السنّيين على الخلافة منذ سلبها أبو بكر وعمر من علي بن أبي طالب في نظرهم. كما ينبئ عن إصرارهم على إرساء منظومة إيديولوجية شيعيّة تواجه المنظومة السنّيّة وتتحدّاها، خاصّة أن السنّيين كانوا يحيطون بالفاطميين منذ قيام دولتهم في إفريقيّة[76].

وفي نفس الإطار أبطل الشيعة الإماميّة حجّيّة القياس في كتبهم ومناظراتهم المتعدّدة مع السنّيين، من ذلك أن الشيخ المفيد نصّ على تضليل من يعتمد القياس في أمور الشرع[77]. وقد نقل إلينا الشريف المرتضى استدلال المفيد على إبطال القياس بشكل مفصّل[78]، وتواصل هذا الموقف من خلال الشريف المرتضى. يقول: «والذي نذهب إليه أن القياس محظور في الشريعة استعماله، لأنّ العبادة لم ترد به وإن كان العقل مجوّزاً ورود العبادة باستعماله»[79]. وقد رسّخ الشيخ الطوسي في كتابه **العدّة في أصول الفقه** هذا الاتجاه عن طريق المبالغة في نفي

---

(74) انظر تفصيلاً موجزاً لهذه المحاور لدى روبار برنشفيك، «احتجاج فاطمي ضد القياس»، فصل من كتاب *Études d'Islamologie*, (Paris, 1976), pp. 75-84.

(75) النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، ص 183.

(76) راجع في هذا الشأن موقف أبي عثمان سعيد بن الحدّاد (ت 303 هـ) المناصر للقياس حتى في حضور قادة الفاطميين في بداية عهدهم. النعمان، **تأويل الدعائم**، ص 361.

(77) يقول: «وليس عندنا للقياس والرأي مجال في استخراج الأحكام الشرعيّة ولا يعرف من جهتها شيء من الصواب، ومن اعتمدها في المشروعات فهو على الضلال». «مختصر التذكرة بأصول الفقه» ضمن **كنز الفوائد** للكراجكي، 2/ 28.

(78) الشريف المرتضى، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، 2/ 683.

(79) الشريف المرتضى، **الذريعة**، 2/ 675. وانظر أيضاً قوله: «إن الاجتهاد والقياس لا يثمران فائدة ولا ينتجان علماً فضلاً عن أن تكون الشريعة محفوظة بهما». **الشافي في الإمامة**، 1/ 169.

القياس. وانطلق في هذا المجال من تفنيد حجج مثبتيه النقلية، ومن حجج النظّام والظاهرية ليصل إلى أهمّ مستند يشرّع إبطال القياس، وهو قيامه على الظنّ لا القطع. يقول: «ويلحق بهذا (غياب الدليل النقلي على القياس) في القوة الطريقة التي كان ينصرها شيخنا (الشيخ المفيد) من منع حصول الظنّ وفقد الأمارات التي يحصل عندها الظن»[80]. ويبدو أن هذا الموقف يفسّر أساساً بالخضوع لسلطة السلف من أعلام المذهب، لذلك يعتبر الطوسي أن من أقوى الحجج في إنكار القياس إجماع الطائفة المحقّة من الشيعة على ذلك وتواتر الأخبار عن أبي جعفر الباقر وأبي عبد اللّه الصادق بذلك[81].

والملاحظ أن بعض العلماء الذين منعوا الاجتهاد ونفوا القياس كالمفيد والمرتضى والطوسي أخذوا بهما عملياً في كتبهم الفقهية[82]، وأن الموقف الشيعي سيتغيّر بعد قرن من وفاة الطوسي على علماء مدرسة الحلّة، فبداية من الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلّي (ت 676 هـ) وقع فصل القياس عن الاجتهاد[83]، ودأب الشيعة من بعده على نبذ القياس وتشريع مبدأ الاجتهاد. ويُعزى هذا التحوّل إلى إلحاح الحاجة وكثرة القضايا الطارئة مما استدعى فتح مجال الاجتهاد حتى في المسائل التي أُحكم غلقها، على غرار ما يتوقّف منها على وجود الإمام، كالجهاد والجمعة وإقامة الحدود.

**خاتمة**

يُنبئ النظر في القياس أن حجّيّته مسألة خلافية بين ممثّلي الفكر الإسلامي، وهو مؤشّر على غياب نصّ صريح وقطعي يثبت هذا الأصل أو ينفيه، لذلك لاحظنا أنّ حجج المثبتين والنفاة كانت تتطوّر وتتنوّع دون وعي أصحابها بالبُعد التاريخي للنصوص المحتجّ بها.

---

(80) الطوسي، **عدّة الأصول**، 2/ 652.

(81) يُروى عن جعفر الصادق قوله: «إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلا بُعداً». الكليني، **أصول الكافي**، 1/ 75.

(82) انظر شفيق شقير، **نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر** .وهو منشور بالإنترنت على الموقع /www.aljazeera.net

(83) انظر الحلّي، **معارج الأصول**، 1/ 179.

ولئن كان إثبات القياس يبتغي تبرير المنظومة الفقهية القائمة فإن نفيه يعبّر عن أصوات الاحتجاج على الاختلالات التي طبعت هذه المنظومة، ذلك أن أحكامها لا تسير وفق منطق واحد متجانس بل تدخل فيها الاعتبارات الذاتية والفئوية، وفي هذا المجال ساهم القياس في تكريس المرتبة الاجتماعية، لأنّ مباحثه تضمّ مصطلحات ومفاهيم كثيرة، كالطرد والشبه وتخريج المناط، يعسر على المسلم العادي غير المختص فهمها، وهذا ما يؤدّي إلى حصر المعرفة فيمن يخوضون في هذه المسائل دون غيرهم. كما أدّى القياس إلى تسييج الاجتهاد والفتوى، حتى أنّه لم تعد تقبل أيّة فتوى تخالف القياس[84]، وأثّر أيضاً في التنظير الفقهي والسياسي، فأسهم في ترسيخ إقصاء غير السنّيين من المشاركة السياسية ومن تولّي المناصب السياسية والدينية، من ذلك رفض تولية القضاء لمن ينفي القياس[85].

ولعلّ من أهمّ مظاهر الوهن الذي اتسم به التنظير للقياس تكريسه الاعتماد على الظنّ لا القطع، فعمليّة تمديد الحكم من الأصل إلى الفرع إنما تتأسّس على ظنّ القائس بأن حكم الأصل تبرّره صفة أو خاصية معيّنة فيه، هي علّة الحكم، وأنّه لما كانت هذه العلة موجودة في الفرع فحكمه حكم الأصل، ومع هذا فإن مثبتي القياس يعلنون أنّه يؤدّي إلى إصدار حكم اللّه لا حكم البشر في الوقائع التي يبتّ فيها[86].

وقد انطلق بعض المفكرين المحدثين من هذه الثغرات ومن غيرها للدعوة إلى تجديد القياس وتخليصه من القيود التقليدية والمعايير المنطقية الصورية التي حكمت عليه بالعقم، وذلك عن طريق فهم مقاصدي للشريعة يحدّ من التشبث بحرفيّة النصوص. لكن هل نجح ذلك في إخراج القياس من المأزق الذي آل إليه؟

---

(84) يقول القرافي: «كلّ شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فيه فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين اللّه». **أنوار البروق في أنواع الفروق، الفرق بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي**. راجع موقع جامع الفقه الإسلامي.

(85) راجع الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 132.

(86) انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 168.

## خاتمة الباب الثاني

لقد كان تأسيس حجّيّة الأصول الفقهية مسألة حيويّة في النظرية الأصولية لأهل السنّة أو الشيعة أو الإباضية، ومبتغاهم البرهنة على قدسية هذه الأصول وبداهتها وقطعيتها، لذلك اعتُبر اللَّهُ مصدرَها. يقول السمعاني : «الإجماع حجّة من حجج الشرع ودليل من دلائل اللّه تعالى على الأحكام. وهو حجّة مقطوع بها»[1]. وقد وظف الأصوليّون في سبيل تحقيق حجّيّة الأصول رصيداً ضخماً من الحجج من النقل والعقل، وهذا الرصيد كان يزداد كلّما كانت حجّيّة أصل ما تتعرّض إلى النقد والاعتراض أو تعدّ أقلّ قوّة من حجّيّة بقيّة الأصول، وكان ما يبرّر هذا الصنيع معطى ثقافي يتمثّل في اعتبار القدامى أن الكثرة العدديّة تؤدي إلى اليقين، على غرار التواتر والإجماع اللذين يقومان على الأعداد الوفيرة من الرواة أو المجمعين. لكن ما فات الأصوليين أن كثرة البراهين لا يمكن أن تنهض شاهداً على صحّة أصل ما، لأنّ العبرة بمدى قوّة الحجّة ومناسبتها لما يحتجّ له وليست بكمية الحجج.

ويلاحظ المتأمّل في مسائل حجّيّة الأصول أن الطابع النظري يطغى على خطاب الأصوليين، وأن الإشارات إلى الواقع تكاد تكون منعدمة، وهذا التغييب متعمّد في نظرنا، لأنّه يثير إشكاليّات تاريخية حاول الأصوليون القفز عليها. ولأنّه يتعارض مع غاياتهم في شرعنة الأصول وإلباسها لباساً دينيًا مفارقاً للواقع ومن ثمة تيسير توظيفها لتحقيق غايات دنيوية شتى، من قبيل تكريس سلطة العلماء

(1) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 1/ 462.

وأصحاب النفوذ. وفي هذا المستوى يبدو جليًا أن حجّيّة الأصول ترتبط بالواقع التاريخي لا في مستوى النشأة والتطوّر فحسب بل على صعيد الغايات والمرامي كذلك.

وتروم دراستنا لهذه الأصول كشف هذا الجانب المُغيّب في **المدوّنة الأصوليّة**، ذلك أنّه من غير المجدي استعادة حجج الأصوليين كما يفعل الباحثون التقليديون، وإنّما الحاجة الملحّة تكمن في طرح التساؤلات المتصلة بخلفيّات مباحث الحجّيّة، فإن مجرّد وجودها ينبئ عن عكس النتيجة التي ينشدها الأصوليون وهي بداهة الأصول، فإن كانت بديهية ما الحاجة إلى مزيد تثبيتها بالنقل والعقل؟ وإذا كان الأصوليون يُقرّون حجّيّة الأصول الأربعة الأساسيّة، وهي القرآن والسنّة والإجماع والقياس، فهل هناك إجماع بين ممثّلي الفكر الإسلامي على ذلك؟ لنلاحظ أولاً أن مبحث الحجّيّة نشأ من خلال ما قام به الشافعي بالخصوص ثمّ تطوّر مع الأصوليين اللاحقين، وبناء على هذا بقي المسلمون قرناً ونصفاً بعد وفاة الرسول دون أن يستندوا إلى الأصول كما أقرّها الشافعي بالترتيب المعروف في **رسالته**، وهذا يعني أن أقرب الناس إلى عهد الرسول وصحابته وتابعيه لم يكن لديهم هاجس احتواء الواقع وقضاياه وسلوك الناس وأعمالهم عن طريق معايير موحدة. وإذن فإن عمل الشافعي ليس سوى اجتهاد حَكَمَتْه ظروف تاريخية معلومة تمثّلت في الفوضى التي سيطرت على الفقه نتيجة اختلاف الاجتهادات والمذاهب وصراع أهل الحديث وأصحاب الرأي، وكثرة الوضع في الحديث، وبروز المطاعن في القرآن وغيره من أصول الدين من غير المسلمين ومن المسلمين في الآن نفسه.

ولئن حظي عمل الشافعي بحفاوة بالغة في الفكر السنّي ترجمها قبول الأصول التي أثبت حجّيّتها، فإن الأمر يحتاج إلى التروّي، لأنّ المقصود بهذه الأصول في أذهان الأصوليين لم يكن دائماً الشيء ذاته، بسبب التوظيف المذهبي للأدلّة المستقاة من هذه الأصول وبسبب التعلّق بمقولات ثبت اِلتباسها بالطابع المذهبي والإيديولوجي، كالتواتر، ذلك أننا لاحظنا أن كلّ مذهب وكلّ فرقة لها متواترها الذي يبرّر أطروحاتها. وفي هذا الصدد توقفنا مثلاً عند المقصود بالإجماع لنرى هل له دلالة موحدة عند الأصوليين؟ فوجدنا بينهم اختلافاً شديداً، فهو

إجماع الصحابة تارة وإجماع علماء المدينة تارة أخرى وإجماع الأمّة أو فريق منها فحسب طوراً آخر. ويتعمّق الخلاف حول الأصول عندما نقارن بين الأصول السنّيّة والأصول الشيعية، فلئن تركنا جانباً مسألة اتهام الشيعة بتحريف القرآن، وقبلنا جدلاً اتفاقهم مع أهل السنّة في صحّة **المدوّنة القرآنية**، فإن الفريقين بينهما اختلافات كثيرة في تأويل نصوص هذه المدوّنة، خاصّة ما يوظف منها لتثبيت عقائد كلّ فرقة. وإضافة إلى ذلك فالسنّة لديهم ليس متفقاً عليها، لأنّ الشيعة يعتمدون مرويات أئمّة آل البيت وأهل السنّة لا يعترفون إلا بأخبار الصحابة. وكذلك الإجماع والقياس مصدر تفريق لا توحيد بين الفريقين السنّي والشيعي، لأن الشيعة لا تقرّ بغير إجماع أئمّة آل البيت وترفض حجّيّة القياس، في مقابل إثبات السنّيّين له.

وبقطع النظر عن الخلافات الكثيرة حول حجّيّة الأصول بين السنّيّين أنفسهم وبينهم وبين غير السنّيّين، فإن الحجج التي يعتمدها كلّ فريق لإثبات الأصول غير صريحة وغير قطعية الدلالة وإنّما هي مستندات يوجهونها عن طريق التأويل خدمة لأغراضهم، وقد يلجأون في هذا المجال إلى حجج ضعيفة أو موضوعة، فيبدو أن هاجس تأصيل الأصول تَغَلَّبَ عليهم فأضحى التوسّل بكلّ الحجج الممكنة مشروعاً دون النظر الكافي في صحّة تلك الحجج وفي مدى ملاءمتها للمقام، وهكذا أُنطقت الحجج بما يريد الأصولي تبليغه، وأُقصيت الدلالات المخالفة، وثُبّت معنى وحيد لهذه الحجج يخدم احتكار كلّ فريق للحقيقة وتضليله للفرق الأخرى.

وعلى هذا الأساس فإنّ دراسة حجّيّة الأصول في ضوء التاريخ يؤدي إلى استنتاج أنّها مجرّد اجتهادات بشريّة نسبيّة تاريخية محكومة بضغوط الانتماء المذهبي والسياسي للأصوليين وبحدود الثقافة السائدة ومقتضيات الزمان والمكان الخاص بكلّ أصولي، وإذن فإن تغليفها بالمقدّس ما هو إلا محاولة لتوظيفها في خدمة أهداف إيديولوجية ومذهبية، خفيّة أحياناً وصريحة أحياناً أخرى.

# الباب الثالث

# أصول الفقه الفرعية
# ومحاولة التكيّف مع الواقع

# تمهيد

إنّ كلّ بحث يختصّ بأصول الفقه والمسائل المترتّبة عليها لا يكون شاملاً إن لم يتطرّق إلى الأصول التي سمّيت فرعية أو تكميلية أو ثانوية. وقد اعتبرت كذلك لأنّها لا تستقلّ بذاتها في إثبات الحكم الشرعي بل لا بدّ لها حسب الأصوليّين من مستند من المصادر الأصلية. وعلى هذا الأساس منحت لأصول التشريع الرئيسية الأوليّة في إظهار الحكم والأفضلية في مراتب الاستدلال، واعتبر أن اللجوء إلى المصادر الفرعية لا يتمّ إلا حين لا تسعف المصادر الأصلية الفقيه والأصولي بالحلّ الشافي.

والظاهر أن أصول الفقه الفرعية نشأت تاريخيًا قبل الأصول الأساسية، لكن الشافعي منذ كتابة **رسالته** كرّس موقف تهميش هذه الأصول فلم يتطرق إلا إلى الاستحسان لنقضه، وبدأ منذ ذلك التاريخ جدل واسع بين ممثّلي المذاهب الإسلامية حول الأصول الفرعية، وتعلّق كلّ مذهب بأصل أو أكثر من أصل يدافع عنه ويثبت حجّيّته، وهكذا بدأت مصادر أصول الفقه منذ القرن الخامس تخصّص فصولاً لهذه الأصول المختلف فيها، وكأنّها بذلك تشير إلى أن أصول الفقه الأساسية متفق عليها. ويظهر أن ما دفع **المدوّنة الأصولية** إلى تخصيص مساحة لمناقشة حجّيّة هذه الأصول تفاعلها مع الواقع التاريخي الذي تنامى فيه الرجوع إلى هذه الأصول والجدل حولها. يقول فخر الدين الرازي في آخر مبحث «الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من أدلّة الشرع» : «واعلم أنّا إنّما جمعنا هذه الوجوه لأنّ أكثر مناظرات أهل الزمان في الفقه دائرة على أمثال هذه الكلمات»[1].

---

(1) الرازي، **المحصول**، 2/ 594.

والملاحظ أن الأصول الفرعية تسمية في حاجة إلى مراجعة، لأنّ كثيراً من كتب الفقه تعتمد عليها بشكل رئيسي، كما أنّها تحتاج إلى مزيد النظر لأنّها لم تكن محلّ اهتمام الفقهاء والأصوليين فحسب بل انتقل التعويل عليها إلى مجال أصول النحو والتصوّف، من ذلك اعتبار الإلهام مصدراً للتشريع عند بعض الفقهاء والمتصوّفة، على غرار ابن الصّلاح في فتاويه وشهاب الدين السهروردي (ت 563 هـ) في بعض أماليه[2].

كما ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار رؤيا النبي حجة يلزم العمل بها، وكذلك الهاتف الذي يعلم أنّه حق[3].

وهكذا فإن أهمية أصول الفقه الفرعية عادت إلى البروز بعد محاولات الشافعية خاصة لطمسها فتعددت وتنوّعت. ولعلّ ضغط الواقع التاريخي الذي أثار قضايا جديدة على المسلمين هو الذي جعل الاكتفاء بالأصول الرئيسية غير ممكن، لهذا خصّصنا هذا الباب لبيان الموقف من حجّيّة ثلاثة من الأصول الفرعية ومدى صلتها بالشرع والواقع.

---

(2) انظر الزركشي، **البحر المحيط**، «دلالة الإلهام» ضمن كتاب **الأدلّة المختلف فيها**، 6/ 103-104.

(3) المصدر نفسه، 6/ 106.

# الفصل الأول

# العُرف بين النّظريّة والواقع

كان للعُرف دور مهمّ في التّشريعات القديمة، فهو في التّشريع الرّوماني مصدر أصليّ للأحكام، لذلك جمعت الأعراف والعادات في قانون الألواح الاثني عشر، وبقيت معتبرة حتى في أيّام يوستينيانوس (ت 565م)[1] القائل: «إن الشريعة غير المدوّنة هي التي تستحسنها العادة»[2].

ويُطلق على العُرف في العبريّة «المنهاج»، وهو ممارسة دينيّة تتّبعها جماعة من النّاس تلقائيًا من دون أمر توراتي مخصوص. ويعود المنهاج بشكل مستمر إلى ممارسة تتبنّاها أساساً مجموعة أو جهة ما، ويطلق عليها العُرف المحلّي (Le minhag ha-maqom)، وقد أكّد حكماء المشناه (La Michnah) كثيراً على ضرورة الخضوع للعُرف المحلّي مصرّحين أنّه لا ينبغي الانحراف عن عرف المنطقة الّتي يحيا فيها اليهودي لتلافي الخلاف[3].

---

(1) هو الإمبراطور الروماني يوستينيانوس الأول الذي ازدهرت في عهده الحركة الفكرية والفنية.

(2) عن كتاب **الأحكام** (Les Institutes) ليوستينيانوس 9، I/2، نقلاً عن صبحي محمصاني، **فلسفة التّشريع في الإسلام**، ص 180.

(3) راجع فصل «coutume» في **المعجم الموسوعي لليهوديّة** *Dictionnaire encyclopédique du Judaisme*, (Paris, 1993), pp. 281-284.

وعند العرب قبل الإسلام كانت العادات ركناً ركيناً لكلّ أنشطتهم وعناصر عيشهم، فلمّا ظهر الإسلام تغيّرت النّظرة إلى العُرف لأنّ القرآن والسنّة أضحيا أساس التّشريع.

### أ ـ مفهوم العُرف

يتّضح لنا من النّظر في مفهوم العُرف اللّغوي في عدد من أمّهات المعاجم العربيّة أنّه يفيد عدّة دلالات حسيّة ومجرّدة، من أهمّها دلالة التتابع والتعاقب[4] ودلالة المعرفة، ثمّ تطوّر في اللغة ليفيد الأمر المعروف والمألوف والمستحسن[5]. وانطلق السمعاني، الأصولي الشافعي، من هذا المعنى ليؤصّل أوّل مفهوم اصطلاحي للعُرف عثرنا عليه في **المدوّنة الأصوليّة**. يقول: «والعُرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة»[6]، وهذا التعريف يقصر العُرف على مجال المعاملات بين النّاس ممّا يفقده طابع العموم والشمول. وبرز في القرن السادس للهجرة اتّجاه في تعريف العُرف سيكون له امتداد وانتشار ملحوظ، تجلّى في قول اللامشي: «والعُرف والمعروف ما استقرّ في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، والعادة ما استمرّوا عليه من حكم العقول وعادوا له مرّة بعد أخرى»[7].

وقد تأثّر بهذا التّعريف علماء الحنفيّة خاصّة، من ذلك أنّ التمرتاشي (كان حيًّا سنة 1007 هـ)، يكرّره بحذافيره[8]، وكذلك ابن نجيم[9] ويمكن نقد هذا

---

(4) يقول ابن فارس في تفسير مادّة «عرف»: «العين والرّاء والفاء أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على تتابع الشّيء متّصلاً بعضه ببعض... ويقال جاء القطا عرفاً عرفاً أي بعضها خلف بعض». **مقاييس اللّغة**، 4/ 284.

(5) يقول ابن منظور: «والعُرف والعارفة والمعروف واحد، ضدّ النكر، وهو كلّ ما تعرفه النّفس من الخير وتطمئنّ إليه». **لسان العرب**، 9/ 155.

(6) السمعاني، **قواطع الأدلّة في الأصول**، 1/ 29.

(7) راجع أصول اللامشي، المصدر المذكور، ص 84.

(8) انظر محمد الخطيب التمرتاشي الحنفي: **الوصول إلى قواعد الأصول**، ص 322.

(9) يقول ابن نجيم: «وذكر السراج الهندي في شرح **المغني**: العادة عبارة عمّا يستقرّ في النّفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطّباع السّليمة». **الأشباه والنّظائر**، ص 101.

المفهوم، لأنّه يأخذ بشهادة العقول وتلقي الطباع للعُرف بالقبول مع أن الأعراف تتفاوت وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فهل تختلف العقول والطّباع السليمة معها ؟[10]، ثمّ إن الطباع السليمة مفهوم نسبي، فما هو سليم في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر، وفي هذه الحالة ما هو مقياس قبول العُرف وتلقيه ؟ إنّ الأمر لا يعدو أن يكون نسبيًا ومتغيّراً حسب الزمان والمكان وغير ذلك.

وظهر في القرن السابع تعريف مالكي للعادة انتشر خاصّة بين علماء المذهب المالكي، ويتمثّل في قول القرافي : «العادة غلبة معنى من المعاني على الناس. وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفّس في الهواء، وقد تكون خاصّة ببعض البلاد، كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق، كالأذان للإسلام والناقوس للنصارى، فهذه العادة يقضى بها عندنا»[11] ووجدنا هذا التعريف لدى فقيه مالكي من القرن الثامن هو ابن فرحون، ذلك أنّه يقرّر أنّ «العادة غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها»[12]. وقد قلّده علاء الدّين الطرابلسي الحنفي (ت 950 هـ) فكرّر تعريفه حرفيًا[13].

ويختصّ تعريف القرافي بطابع الشمول، فهو ينظر أولاً في عادة الإنسان في صلته بجسده، فيستخلص أنّه يكرّر يوميًا أفعالاً لا يستغني عنها، كالأكل والتنفّس، وهذه عادة عامّة لدى البشر في كل مكان، لكنّ العادة قد تكون خاصّة تختلف باختلاف الدين الذي يعتنقه الانسان، من ذلك أنّ للإسلام عاداته وللنصرانيّة عاداتها، وقد تكون هذه العادة خاصّة بسبب الاختلاف الجغرافي. وهكذا ارتفع القرافي عن النظرة الضيّقة المقتصرة على حدود الفضاء الاسلامي ليكرّس مفهوماً للعادة شاملاً وجامعاً للبشر على تنوّع أعراقهم وبلدانهم وعقائدهم.

وما هو لافت للنّظر في هذا التعريف أنّ العادة أمر مشترك بين عدد كبير من النّاس لهم رابط ما يجمع بينهم، وهو يختار في بداية تعريفه ألاّ يقيّد لفظ الناس بأيّ وصف ليكتسب طابع الشمول.

---

(10) راجع محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 419.

(11) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 440.

(12) ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، 2/ 68.

(13) علاء الدّين الطرابلسي، **معين الحكّام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، ص 161.

وعلاوة على ذلك فإنّ القرافي يقرّ أنّ «العادة يُقضى بها عندنا» ممّا يعني أنّها في نظره واجتهاده وفي مذهبه المالكي تعدّ مُلزمة، وهكذا يمكن اعتبار تعريف القرافي للعادة أو العُرف قريباً من التعريفات القانونيّة الحديثة للعرف، لأنّه يتضمّن عنصرَي السلوك المتكرّر في جهة ما والإلزام، فالعُرف في نظر فقهاء القانون الوضعي هو اعتياد الناس على سلوك معيّن في ناحية من نواحي حياتهم الاجتماعيّة بحيث تنشأ منه قاعدة يسود الاعتقاد بأنّها ملزمة وواجبة الاحترام قانوناً وأنّ مخالفتها تستتبع إيقاع جزاء مادي»[14].

**ب ـ مستندات حجّيّة العُرف**

قدّمت لتأصيل حجّيّة العُرف أدلّة نقليّة وعقليّة متنوّعة في مقدّمتها :

## 1 ـ الدّليل القرآني

لم نعثر في **المدوّنة الأصوليّة الفقهيّة** في القرون الخمسة الأولى للهجرة إلا على إشارة وحيدة إلى التّأصيل القرآني للعُرف في كتاب السمعاني **قواطع الأدلّة في الأصول**، ففي سياق تقريره لحجّيّة الكتاب بوصفه أصلاً لبقيّة المصادر التّشريعيّة، اعتبر أنّ العُرف يرجع إلى القرآن يقول : «فإن قيل : هيئات القبوض في البياعات وكيفيّة الأحراز[15] في السّرقة وغالب العقود في المعاملات ليس لها أصل في الكتاب ولا في السنّة، قلنا : قد قال اللّه تعالى ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف : 199]، والعُرف ما يعرفه النّاس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة، فصار العُرف في صفة القبوض والأحراز والنقود معتبراً بالكتاب»[16].

ويُخبر هذا الموقف عن سعي الفقهاء إلى احتواء العُرف ضمن المصادر التشريعيّة المعترف بها وإلباسه لبوساً دينيًّا ينفي عنه صفة الاستقلال بالتّشريع، فقد

---

(14) F. Geny, Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif, T. 1, nº 110, Paris, 1954, pp. 318-320.

(15) الأحراز : ج. حرز، وهو في اللغة الموضع الحصين وفي الشرع : المكان الذي يحفظ فيه المال عادةً. راجع التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، 1/ 297.

(16) السمعاني، **قواطع الأدلّة في الأصول**، 1/ 29.

كان يخشى أن يعتبر الإنسان مشرِّعاً منافساً للّه. وترسّخ هذا التّوجّه في **المدوّنة الفقهيّة** من ذلك أنّ شهاب الدين القرافي يقول في سياق ردّه على الإمام الشّافعي في مسألة اختلاف الزوجين في متاع البيت: «إنّ القول لمن شهدت له البيّنة ما نصّه: «قوله تعالى ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾، فكلّ ما شهدت به العادة قضي به لظاهر هذه الآية، إلا أن يكون هناك بيّنة»[17] ويبدو أنّ هذا الموقف يفسّر بالانتماء المالكي إلى هذا الفقيه، فمذهبه يأخذ بعين الاعتبار أعراف النّاس وعاداتهم الجاري بها العمل، لذلك فإيجاد نصّ قرآنيّ يؤصل هذا التّوجّه من شأنه إسباغ شرعيّة دينيّة على الأعراف السّائدة في المناطق المؤسلمة.

وقد اقتدى بالقرافي علاء الدين الطرابلسي الحنفي (ت 950 هـ)[18] فدشّن أحد أبواب كتابه **معين الحكام** بالآية المذكورة سلفاً تأصيلاً للعرف[19]، كما تأثّر ابن قيّم الجوزية بهذا العمل في بحثه لإحدى المسائل الفقهيّة يقول: «لأنّ كلّ دعوى ينفيها العُرف وتكذّبها العادة، فإنّها مرفوضة غير مسموعة. قال تعالى ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾ وأوجبت الشريعة الرجوع إلى العُرف عند الاختلاف في الدعاوى، كالنقد وغيره»[20].

وهكذا انطلق ابن عابدين (ت 1252 هـ) من هذه الشواهد ليقول: «واعلم أن بعض العلماء استدلّ على اعتبار العُرف بقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[21]، فالعُرف في هذه الآية حسب هؤلاء الفقهاء يعني عادات الناس وما جرى تعاملهم به. وترتّب على هذا الفهم جواز الاعتداد بالعُرف فيما لم يرد فيه دليل شرعي.

ويعدّ هذا التأويل انزياحاً عن السّائد في التّراث التّفسيري. فقد بيّن الطّبري أنّ

(17) القرافي، **الفروق**، 3/ 149.

(18) علاء الدين الطرابلسي: هو علي بن محمد الطرابلسي الأصل الدّمشقي، عالم بالقراءات والفرائض، وكان على المذهب الحنفي، ودرّس بالجامع الأموي بدمشق. ومن مؤلّفاته **سكب الأنهر على فرائض ملتقى الأبحر** و**المقدّمة العلائية في التجويد** و**الألغاز العلائيّة في القراءات العشر**. انظر الزركلي، **الأعلام**، 5/ 13.

(19) راجع **معين الحكام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام**، المصدر المذكور، الباب 28، «القضاء بالعُرف والعادة»، ص 161.

(20) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية في السّياسة الشرعيّة**، المصدر المذكور، ص 110.

(21) «رسالة نشر العُرف» ضمن مجموعة **رسائل ابن عابدين**، 2/ 113.

تأويل عبارة ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199] مسألة خلافيّة. يقول: «وأمّا قوله ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ فإنّ أهل التّأويل اختلفوا في تأويله»[22]، كما تخبرنا أسباب النزول أن دلالة الآية كانت غامضة حتّى على الرّسول نفسه، لذلك طلب توضيحاً لمعناها»[23]. وبالرّغم من ذلك اختار الطّبري ـ واقتدى به أغلب المفسّرين ـ أن يكون محتوى العُرف أخلاقيًا ممتزجاً بالأمر الدّيني. يقول: «إنّ اللّه أمر نبيّه أن يأمر النّاس بالعُرف، وهو المعروف في كلام العرب، . . . فمن المعروف صلة رحم من قطع، وإعطاء من حرم، والعفو عمّن ظلم، وكلّ ما أمر اللّه به من الأعمال أو ندب إليه فهو من العُرف»[24]. وهكذا عبّد الطّبري للمفسّرين طريق فهم معياري إيجابي للفظ العُرف والآية عامّة، فأصبحت لديهم جامعة لمكارم الأخلاق[25]، متضمّنة لقواعد الشريعة وحسناتها[26].

ويعدّ تركيز المفسّرين على معنى وحيد للآية انتصاراً لاتّجاه واحد في تفسير آية خلافيّة باعتراف المفسّرين أنفسهم. فابن العربي يقرّ بوجود أربعة أقوال ـ أي اتجاهات في الفهم ـ مختلفة تخصّ عبارة ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]، يقول: «قوله: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199] فيه أربعة أقوال: الأول العُرف: المعروف، قاله عروة (ت 94 هـ)، والثاني: قول لا إله إلا اللّه[27]، والثالث: ما يعرف أنّه من الدّين، والرّابع: ما لا ينكره النّاس من المحاسن الّتي اتّفقت عليها الشّرائع»[28].

ولئن سعى الفقهاء والمفسّرون إلى شحن لفظ العُرف في الآية بما يتوافق

---

(22) الطّبري، تفسيره، 6/ 154.

(23) يقول الطّبري: «لمّا نزلت هذه الآية قال رسول اللّه: **«يا جبريل ما هذا؟»**، قال: ما أدري حتى أسأل العالم. قال: ثم قال جبريل: يا محمّد: إنّ اللّه يأمرك أن تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمّن ظلمك». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(24) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(25) انظر هذا الموقف عند البيضاوي، **تفسيره**، 3/ 39.

(26) يقول ابن العربي: «قال علماؤنا: هذه الآية من ثلاث كلمات قد تضمّنت قواعد الشّريعة في المأمورات والمنهيّات، حتى لم يبق فيها حسنة إلا أوضحتها ولا فضيلة إلا شرحتها. . .». **أحكام القرآن**، 1/ 339.

(27) يقول الألوسي: «وقال عطاء: المراد بالعُرف كلمة لا إله إلا اللّه، وهو تخصيص من غير داع». **تفسير روح المعاني**، 7/ 147.

(28) ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1/ 338.

وخياراتهم المذهبيّة والعقائديّة الّتي تؤكّد على أن ما يصرّح به هو ما كان إيجابيًا فحسب، فإنّ القراءة التاريخيّة تفرض علينا مساراً آخر لفهم الآية، فهي مثل نظيراتها خضعت لمؤثّرات التّاريخ والإيديولوجيا، من ذلك: التّأثير الاعتزالي، الّذي تجلّى في إدماج مقولة التّحسين والتّقبيح العقليين في فهم الآية[29]. كما لم تسلم الآية من المطاعن بحجّة عدم استقامة جمعها بين مواضيع متباعدة. يقول القاضي عبد الجبّار: «وربّما سألوا في قوله ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]: «كيف يصحّ أن يأمر بالمعروف والجهاد والإعراض عن الجاهلين، واجتماع ذلك لا يصحّ؟ وجوابنا أن المراد أن يأمرهم بالمعروف ويقيم عليهم الحجّة، فإن هم ردّوا ذلك فتجاهلوا أعرض عنهم، وذلك لا يتنافى»[30].

وأُثير ـ على صعيد آخر ـ جدل حول نسخ هذه الآية، فقد تبنّى المفسّرون موقف إحكام الآية، بالرّغم من وجود فريق يرى أنّها منسوخة بآية السّيف[31]. ولا شكّ أن القول بإحكام الآية يخدم غاية الفقهاء والمفسّرين في اعتبار لفظ العُرف فيها مصدراً تشريعيًا أو جماعاً لمكارم الأخلاق.

ومحصّلة القول إنّ الآية المتضمّنة للعُرف لا تصلح حجّة على حجّيّة العُرف بوصفه مصدراً للأحكام، لأن دلالة العُرف غير متّفق عليها، ولأننا لا يمكن أن نتصوّر أن يأمر القرآن بالعُرف أي عادات النّاس والحال أنّه جاء ليغيّر قسماً مهمًا من هذه المنظومة المتوارثة[32].

(29) يقول الطوسي: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199] يعني بالمعروف، وهو كل ما حَسُنَ في العقل فعله أو في الشرع ولم يكن منكراً ولا قبيحاً عند العقلاء». **التبيان في تفسير القرآن**، 5/ 62.

(30) القاضي عبد الجبار، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، ص 141.

(31) يقول القرطبي: «وقال ابن زيد وعطاء: هي منسوخة بآية السّيف، وقال مجاهد وقتادة: هي مُحكمة، وهو الصّحيح، لما رواه البخاري عن عبد الله بن عبّاس». **تفسيره**، 7/ 347. وانظر **صحيح البخاري**، «الجزء الخاص بالتفسير»، باب «خذ العفو وأمر بالعُرف»، 4/ 1702.

(32) انظر مناقشة أبي سنّة لاعتماد هذه الآية حجّة لتأصيل العُرف. يقول: «وأيًا ما كان، فالآية لا تدلّ على المدعى، لأنّا إن حملناها على التخصيص بشيء ممّا ذكر فالمغايرة ظاهرة، وكذا إن حملناها على المعنى الظاهر، لأن العادات التي تعامل بها الناس وعرفوها من جهة العقل ليست غير ما عرف أنه من الدّين، ولا يستلزمنا، فلا دلالة للآية على المطلوب». **العُرف والعادة في رأي الفقهاء**، ص 25.

## 2 ـ الدليل من الحديث النّبوي

لم يعتمد الفقهاء والأصوليّون في إثبات مشروعيّة العُرف سوى حديث واحد في حدود ما اطلعنا عليه، وهو «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن**، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند اللّه قبيح»[33] وهذا الحديث حجة مشتركة لإثبات أصول شرعيّة عدّة، فهو عند بعض الأصوليّين دليل من أدلّة مشروعيّة الإجماع[34]، وهو عند بعض آخر مستند من مستندات تأسيس الاستحسان[35].

وتعود إحدى أقدم الشهادات على توظيف الحديث لإسباغ الحجّيّة على العُرف إلى السّرخسي عندما قال: وتعامُلُ الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير، لقوله ﷺ «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند اللّه حسن**»[36]. وهذه القولة ليست اعترافاً بالعُرف مصدراً للتشريع فحسب بل هي أيضاً إقرار بأنّه أصل كبير، لعظيم دوره في الواقع وفي الفقه.

وقد تواصل الاحتجاج بهذا الحديث في صفوف الفقهاء الحنفيّة خاصّة وعند فقهاء بقيّة المذاهب، ففي المذهب الحنفي نجد عبد العزيز البخاري في سياق دفاعه عن العمل بالرّاجح عند التّعارض يقول: «ولأن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث، والأصل تنزيل الأمور الشّرعيّة على وزن الأمور العُرفيّة لكونه أسرع إلى الانقياد، ولهذا قال عليه السلام: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن**»[37].

---

(33) رواه أحمد بن حنبل في **مسنده** عن ابن مسعود، 1/ 379؛ وأبو نعيم في **الحلية**، 1/ 375؛ والبزار والطبراني في **الكبير**. قال الحافظ الهيثمي: «رجاله موثقون». **مجمع الزوائد**، 1/ 182-183. راجع تخريج هذا الحديث في هامش المحقق، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، 3/ 472.

(34) انظر مثلاً: الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 237-238؛ والبخاري، **كشف الأسرار**، 3/ 472-473؛ والرهوني، **تحفة المسؤول**، 2/ 231؛ والدركاني، **التلقيح شرح التنقيح للقاضي صدر الشريعة**، ص 332.

(35) راجع مثلاً: الباجي، **إحكام الفصول**، ص 689؛ والشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 972؛ والبخاري، **كشف الأسرار**، 4/ 24.

(36) هذه القولة وردت في **المبسوط**، **كتاب البيوع**، 12/ 138.

(37) البخاري، **كشف الأسرار**، 4/ 132.

أمّا ابن نجيم الحنفي فهو يستهلّ بحثه الموسوم «بالعادة محكَّمة»، قائلاً: «وأصلها قوله عليه الصلاة والسلام «**ما رآه المسلمون حسناً**...»»[38].

وفي المذهب الشافعي نتوقّف عند علامتين بارزتين على استخدام الحديث لتأصيل العُرف: أولاهما، ما ذكره الرازي في **المحصول** في أحد مباحث القياس يقول: «وإذا احتمل الأمرين لم يجز القياس إلا عند أمر مستأنس بالقياس، فإن قيل: لا نسلّم أن قيد كون الإسكار في ذلك المحلّ يحتمل أن يكون جزءاً من العلّة، فإنا لو جوّزنا ذلك للزمنا تجويز مثله في العقليّات حتى نقول هذه الحركة إنّما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحلّ، فالحركة القائمة لا بهذا المحل لا تكون علة للمتحركية، سلّمنا إمكان كونه معتبراً في الجملة لكن العُرف يدلّ على سقوط هذا القيد عن درجة الاعتبار، لأن الأب إذا قال لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سمّ، يقتضي منعه من أكل كلّ حشيشة تكون سمًّا، وإذا ثبت ذلك في العُرف ثبت مثله في الشّرع، لقوله ﷺ «**ما رآه المسلمون حسنا فهو عند اللَّه حسن**»»[39].

أمّا العلامة الثانية، فهي السيوطي الذي اتّبع خطّ ابن نجيم في القول إن الأصل في تشريع العُرف أو تحكيم العادة هو الحديث المذكور، إلا أنّه يضيف ما يشي بضعف الاستناد إلى هذا الحديث. يقول: «قال العلائي (ت 761 هـ) ولم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف، بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنّما هو من قول عبد اللَّه بن مسعود موقوفاً عليه أخرجه أحمد في **مسنده**»[40] ولا يقتصر النقد القديم لهذا الحديث على هذا الرأي، فالزيلعي (ت 762 هـ) يقول: «الحديث غريب مرفوعاً ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود»[41].

ولم تمنع هذه المواقف من انتشار الاحتجاج بالحديث على مشروعيّة العُرف خارج الدائرة السنّيّة، فالشوكاني يستعيد الموقف الحنفي قائلاً: «وبيان أن التمسّك

(38) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 101.

(39) الرازي، **المحصول**، 5/ 165.

(40) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 89.

(41) الزيلعي، **نصب الراية**، نقلاً عن أبي سنّة: **العُرف والعادة في رأي الفقهاء**، ص 25.

بالحقيقة لا يتوقّف على طلب ما يوجب العدول إلى المجاز، هو أنّ ذلك غير واجب في العُرف، بدليل أنّهم يحملون الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن أنّه هل وجد ما يوجب العدول أم لا ؟ وإذا وجب ذلك في العُرف وجب أيضاً في الشّرع لقوله ﷺ : «**ما رآه المسلمون حسناً**. . .»[42].

ويبدو أنّ الحاجة ألجأت هؤلاء الفقهاء والأصوليّين إلى التعويل على هذا الحديث وإنْ كان معناه عامًّا ولا يحيل بوضوح على العُرف، فضلاً عن غيابه من **الصحاح الستّة** ممّا يجعل التعويل عليه من قبيل الاستناد إلى أدلّة ضعيفة عند السنّيين أنفسهم. وعلاوة عن ذلك فالعُرف ليست له كبير صلة بما هو حسن، لعدم ابتنائه عليه غالباً، فكثير من الأعراف غير معلّلة لدى النّاس، والمعلّل منها، أي الذي يدرك العقل وجه حسنه، نادر جدًّا.

وهكذا، فإنّ هذا الحديث لا يزيد على كونه تأكيداً لحكم العقل أو أنّه من أدلّة الإجماع أو الاستحسان.

### ج ـ منزلة العُرف في عدد من المذاهب الإسلامية

#### 1 ـ العُرف لدى علماء أصول الفقه المالكيّة

ورد لفظ العُرف في أقدم مصدر أصولي فقهي مالكي في حوزتنا، وهو **المقدّمة في الأصول** لابن القصّار، مرّة واحدة. يقول : «عند مالك ليس للعامي أن يقلّد عاميًّا بوجه، إلا في أشياء، منها رؤية الهلال. . . والإذن بالواحد لعرف الناس واستعمالهم وجري عادتهم به»[43] فالعُرف هنا بما هو الممارسة المتعارفة والسّائرة بين النّاس مستنَد يحتكم إليه الأصولي ليشرّع أفعالاً دنيويّة أو دينيّة داخل الفضاء الإسلامي.

وقد لاحظنا ضعف تواتر الإحالة على العُرف لدى الباقلاني أيضاً، ففي كتابه **التّقريب والإرشاد** تكرّر لفظ العُرف تسع مرّات ولفظ العادة اثنتي عشرة مرّة،

(42) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 1/ 240.

(43) ابن القصّار، **المقدّمة في الأصول**، المصدر المذكور، ص 24.

ومع ذلك فإنّ ما يقوله يُبرز أثر العُرف في مجال الأوامر الشرعيّة أو في مجال التّحديد من دلالة العموم[44].

وشهد القرن الخامس للهجرة تطوراً ملحوظاً في الإحالة على العُرف، فأبو الوليد الباجي أحال عليه 19 مرّة في كتابه **إحكام الفصول**، في حين أحال على العادة 37 مرّة. وتتمثّل أغلب الإحالات على العُرف في عرف التّخاطب[45] ممّا يعني الاحتكام إلى العادات اللّغويّة لأهل البلد. وفضلاً عن ذلك يتواتر لدى الباجي استخدام عبارة «عرف الاستعمال»[46] علامة على أهميته، فما جرى به العُرف واستمرّ يتحوّل إلى قانون ملزم لا يجوز الخروج عنه. يقول الباجي: «ولا يجوز أن يظنّ بالآخر أنّه حكم بشيء إن لم يسمع، لأنّ هذا خارج عمّا جرت به العادة واستمرّ به العُرف»[47].

وهكذا ينخرط الأصولي ضمن الفكر الاتّباعي المُمتثل لسلطة العُرف والعادات الّتي اكتسبت بحكم قِدمها وتوارثها عبر الأجيال جلالة تصل إلى حدّ القداسة والتّماهي مع هويّة الجماعة، لذا يعدّ الخروج عنها والفكاك من أسرها ضرباً من الكفر أو الجنون يُلحق بصاحبه أذى شديداً. ولعلّ ما يؤكّد هذا الرأي تكريس ابن الحاجب للفوارق الاجتماعيّة بين السادة والعبيد من خلال اعتبار هذا السلوك من قبيل محاسن العادات[48].

---

(44) يقول الباقلاني: «والذي يمنع من تكرّر وجوب امتثال الفعل بتكرّر الأمر به أمور، أحدها أن يكون امتناع تكرر مثله وتعذر تأتيه معلوماً استحالته من جهة العقل. وقد يمنع من ذلك مانع بحكم الشرع... ويمنع من ذلك العُرف عادة». **التقريب والإرشاد**، المصدر المذكور، 2/ 141. ويقول الباقلاني أيضاً: «لِمَا بيّنّاه من أنّ غلبة عرف الاستعمال مؤثّرة في قصر العام على المقصود في العُرف». المصدر نفسه، 3/ 254.

(45) يقول الباجي: «والدليل على ذلك أنّ هذا مفهوم بعرف التخاطب قبل ورود الشرع». **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ص 289.

(46) يقول الباجي: «وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال». المصدر نفسه، ص 197.

(47) المصدر نفسه، ص 766.

(48) يقول ابن الحاجب: «كسلب العبد أهليّة الشهادة لكونه منحط الرّتبة مستسخراً، فلا تليق به المناصب الشريفة جرياً على ما ألف من محاسن العادات». **منتهى الوصول والأمل في علمَي الأصول والجدل**، المصدر المذكور، ص 134.

وقد أحال هذا الأصولي على العُرف تسع مرّات في حين أحال على العادة في أربعة وعشرين مناسبة، وأبان عن أخذه بسلطة العُرف والعادة بواسطة تكثيف عبارة «العادة قاضية»[49]. لكنّ الاعتراف الصريح بأنّ العُرف أصل من أصول الشّرع ابتدأ ـ في حدود علمنا ـ مع ابن العربي (ت 543 هـ)، فهو يقول في كتابه **أحكام القرآن**: «والعُرف عندنا أصل من أصول الملّة ودليل من جملة الأدلّة»[50] وهذا يعني في نظرنا الإقرار بأنّ العُرف له كيانه المستقلّ عن باقي الأدلّة وإن كان يتقاطع معها في نقاط عدّة، من ذلك صلته بالاستحسان[51].

وتواصل الاعتناء بالعُرف لدى مالكيّة القرن السّابع، فابن رشيق (ت 632 هـ) أحال عليه تسع عشرة مرّة، كما أحال على العادة في ستّ وثلاثين مناسبة وبيّن أن العُرف يفيد مطلق اللّفظ[52]، وأنّ التّأويل خاضع للغة والعُرف[53]، ممّا يعني أنّ الأصوليّين لم يستطيعوا الفكاك من سلطة العُرف في تأويل النص الدّيني، لأنّ العُرف هو الوعاء الّذي ترعرعت فيه لغة النصّ. ونجد لدى القرطبي (ت 671 هـ) اعترافاً صريحاً بأنّ العُرف مصدر للتّشريع. يقول في سياق الحديث عن مسألة النفقة: «وينفق على خادمة واحدة، وقيل: على أكثر، على قدر الثروة والمنزلة، وهذا أمر دائر على العُرف الذي هو أصل من أصول الشّريعة»[54].

أمّا القرافي فإنّه ذكر العُرف في كتابه **شرح تنقيح الفصول** 31 مرّة، والعادة 29 مرّة. «ولا تمثّل هذه الكثافة العددية علامة وحيدة على منزلة العُرف عنده»،

---

(49) يقول ابن الحاجب مثلاً: «لأنّ العادة قاضية بأنّه لا يحقّق أن يثبت عن كل واحد من العلماء». المصدر نفسه، ص 37.

(50) ابن العربي، **أحكام القرآن**، 3/ 1460.

(51) يقول ابن العربي: «وقد تتبعناه (الاستحسان) في مذهبنا وألفيناه أيضاً منقسماً أقساماً، فمنه ترك الدّليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف». **المحصول في أصول الفقه**، المصدر المذكور، ص 131.

(52) يقول ابن رشيق: «لأنّه قد علم وتقرّر أنّ العُرف متّبع في تقييد مطلقات اللفظ في نقد البلد وغيره». **لباب المحصول**، 1/ 483.

(53) يقول ابن رشيق: «فالتّأويل المقبول كلّ ما يمكن من حيث اللّغة والعُرف استعمال اللّفظ فيه». المصدر نفسه، 1/ 497.

(54) القرطبي، **تفسيره**، 10/ 145.

ذلك أنّه يقرّ أنّ العوائد تخصّص العموم[55] وأنّها مصدر للأحكام يرجّح به ويغلب على غيره[56]. وهو يرى أنّ العوائد دليل من الأدلّة الشّرعيّة الّتي تضفي المشروعيّة على أعمال الإنسان، يقول في سياق تعداده لأدلّة مشروعيّة التّصرّفات: «فأمّا أدلّة مشروعيّتها فتسعة عشر بالاستقراء، وأمّا أدلّة وقوعها فلا يحصرها عدد. فلنتكلّم أولاً على أدلّة مشروعيّتها، فنقول: «هي الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصليّة والعوائد»»[57].

ومن الواضح أنّ الفقيه المالكي ابن جزي (ت 741 هـ) تأثّر بهذا النص ولم يغيّر منه سوى تغيير نسبي فقد بيّن أنّ عدد الأدلّة على الجملة عشرون، ما بين متّفق عليه ومختلف فيه، وأنّ العوائد أحدها[58].

وذكر الشاطبي في هذا المجال: «أنّ العوائد الجارية ضروريّة الاعتبار شرعاً، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعيّة، أي سواء كانت مقرّرة بالدّليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا»[59] ويؤصل هذا الفقيه دليل العُرف اعتماداً على حجّتين عقليتين أولاهما المصلحة والثانية تتمثّل في أنّ عدم اعتبار العوائد يُؤدّي إلى تكليف ما لا يطاق[60].

(55) راجع **شرح تنقيح الفصول**، ص 211.

(56) انظر مثالاً على ذلك ص 453 و457 من المصدر نفسه.

(57) المصدر نفسه، ص 445.

(58) يقول ابن جزي في الباب الأوّل الموسوم بـ «في حصر الأدلّة»: فيجب على العالم أن ينظر المسألة أولاً في الكتاب، فإن لم يجدها نظر في السنّة، فإن لم يجدها نظرها فيما اجتمع عليه العلماء أو اختلفوا فيه... فإن لم يجدها في أقوالهم استنبط حكمها بالقياس وبغيره من الأدلّة، وعددها على الجملة عشرون ما بين متّفق عليه ومختلف فيه، وهي: الكتاب والسنّة وشرع من قبلنا وإجماع الأمّة وإجماع أهل المدينة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة من الصحابة وإجماع الخلفاء الأربعة وقول الصحابي والقياس والاستدلال والاستصحاب والبراءة الأصلية والأخذ بالأخف والاستقراء والاستحسان والعوائد والمصلحة وسدّ الذرائع والعصمة». **تقريب الأصول إلى علم الأصول**، ص 47.

(59) الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 573.

(60) يقول الشاطبي: «إنّه لما قطعنا بأنّ الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنّه لا بدّ من اعتباره العوائد، لأنّه إذا كان التّشريع على وزان واحد، دلّ على جريان المصالح على =

وقد ترتّب على اعتراف الأصوليين المالكيّة الصّريح بالعُرف تأثير مهمّ في علماء المذاهب الإسلاميّة الأخرى، فمال بعضهم إلى الاقتداء بالمالكيّة. وفضلاً عن ذلك ترسّخ حضور العُرف في كتب الفقه المالكي فتواترت مباحثه وتكثّفت الإحالة عليه كما يبرز من خلال الجدول التّالي :

## تواتر لفظ العُرف في بعض مصادر الفقه المالكي

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| محمد بن يوسف العبدري | 797هـ | **التّاج والإكليل لمختصر خليل** | 36 |
| محمد الرعيني الحطاب | 954هـ | **مواهب الجليل (شرح مختصر خليل)** | 77 |
| محمد الخرشي | 1101هـ | **الشّرح الكبير على متن خليل (شرح الخرشي)** | 52 |
| أحمد النفراوي | 1125هـ | **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني** | 19 |
| محمد الزرقاني | 1222هـ/ 1710م | **شرح الزرقاني على موطّإ مالك** | 9 |
| محمد الدسوقي | 1230 هـ | **حاشية الدّسوقي على شرح أم البراهين لمحمد السنوسي** | 104 |

كما انتقل هذا التّاثير إلى كتب الفتوى[61] والقضاء، من ذلك أن ابن فرحون المالكي (ت 799 هـ) خصّص باباً من كتابه **تبصرة الحكّام** للقضاء بالعُرف والعادة

---

= ذلك، لأنّ أصل التّشريع سبب المصالح، والتشريع دائم، فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التّشريع، كما أن العوائد لو لم تعتبر لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع». المصدر نفسه، 2/ 575.

(61) راجع مثلاً: القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ص 67-71.

تضمّن كثيراً من الفروع والمسائل الفقهيّة الّتي ينظر فيها القضاة ويحكمون فيها حسب **العُرف**[62].

وهكذا يمكن أن نقرّ أنّ المذهب المالكي هو أكثر المذاهب الّتي صرّحت بأنّ العُرف أصل من أصول التشريع، ويُعزى ذلك إلى أنّ إمام المذهب مالك بن أنس يعتبر العادة بمثابة الشرط تقيد المطلق وتخصّص العام[63]، وهو يعتبر عمل أهل المدينة إجماعاً كافياً ودليلاً شرعيًا عند غياب النص، ولم يكن عمل أهل المدينة في الغالب إلا الأعراف والعادات التي كانت تحكم تعامل النّاس. ومن هذا المنطلق عُدَّ مالك وفقهاء مذهبه ميّالين إلى الواقعيّة في الإفتاء، بعيدين عن الافتراضات النظريّة والحيل الفقهيّة، لذلك اعتبروا العُرف والعادة والعمل أصولاً فرعيّة للتشريع[64]، وعلاوة على ذلك اعتمد المذهب المالكي مصدر المصالح المرسلة، وهي كثيراً ما تقرّ الأعراف، لما فيها من مصلحة.

ولئن كان اعتبار العادات والأعراف من مميّزات المذهب المالكي فهل انفرد بهذه الميزة؟ يجيب القرافي عن هذا التّساؤل بقوله: «ينقل عن مذهبنا أن من خواصّه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع، وليس كذلك، أمّا العُرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك فيها...»[65].

في ضوء هذا الموقف كيف تعامل الأصوليون والفقهاء في مختلف المذاهب الإسلاميّة مع العُرف؟

### 2 ـ العُرف في المذهب الحنفي

نشير في البدء إلى أنّ لفظ العُرف في كتاب **الفصول في الأصول** لأبي بكر الجصّاص يكاد يكون غائباً، فقد تصفّحنا أجزاءه الثلاثة ولم نعثر عليه إلا مرّة وحيدة

---

(62) انظر ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، الباب السابع والخمسون: «في القضاء بالعُرف والعادة»، 2/ 68-78.

(63) راجع الونشريسي، **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، ص 392.

(64) انظر سعد غراب، «كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعيّة، مثال نوازل البرزلي»، **حوليّات الجامعة التّونسيّة**، العدد 16 . 1978، ص 67.

(65) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 448.

«وموجود أيضاً في العُرف والعادة أنّ اسم الطّائفة والبعض والخبر يجري مجرى واحداً»[66] وقد لاحظنا هذا الأمر كذلك في كتابه **أحكام القرآن** حيث **لا** يتواتر لفظ العُرف إلا في ثلاث مناسبات[67]. ولعلّ ما يفسّر هذا الغياب إيثار الجصّاص مصطلح العادة، وقد تواتر قرابة العشرين مرّة في كتاب **الفصول في الأصول**، كما اقترن بلفظ العُرف أكثر من مرّة في كلام الجصّاص[68]. وفي هذا السّياق يعتبر أن ما بني على العادة يتأسّس على الاجتهاد وغالب الظن[69] ويبدو أنّ موقفه من العُرف لا يشذّ عن موقف فقهاء الحنفيّة الأوائل، فمحمّد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) لم يذكر لفظ العُرف في كتابه **الجامع الصغير** إلا مرّات ثلاثاً[70]. هذه الظاهرة ستتغيّر بداية من القرن الخامس، فمنذ النصف الثاني من هذا القرن بدأت المصادر الفقهيّة الحنفيّة تكثّف الإحالة على العُرف، كما يبرز من هذا الجدول :

## تواتر لفظ العُرف في بعض مصادر الفقه الحنفي

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| محمد بن الحسن الشيباني | 189 هـ | **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير** | 03 |
| علي بن الحسن السغدي | 461 هـ | **فتاوى السغدي** | 08 |

(66) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، المصدر المذكور، 3/ 95,25.

(67) انظر الجصّاص، **أحكام القرآن**، 3/ 129، 345 و5/ 4.

(68) يقول الجصّاص: «لأنّ المبتغى في جميع ذلك في عادات النّاس تحصيل الأعواض لا غير، ولا يسمّى النّكاح تجارة في العُرف والعادة...». المصدر نفسه، 3/ 129.

(69) يقول الجصّاص في سياق تعليقه على الآية : ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ «وفي هذه الآية دلالة على تسويغ اجتهاد الرّأي في أحكام الحوادث، إذ توصل إلى تقدير النفقة بالمعروف إلا من جهة غالب الظن وأكثر الرّأي، وإن كان ذلك معتبراً بالعادة، وكل ما كان مبنيًا على العادة فسبيله الاجتهاد وغالب الظنّ، إذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لا زيادة عليه ولا نقصان». المصدر نفسه، 2/ 106.

(70) انظر الشيباني، **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**، 1/ 108-259-273.

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| محمد بن أبي سهل السرخسي | 482 هـ | **المبسوط** | 130 |
| محمد بن أحمد السمرقندي | 539 هـ | **تحفة الفقهاء** | 25 |
| علاء الدين الكاساني | 587 هـ | **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** | 97 |
| علي بن أبي بكر المرغيناني | 593 هـ | **الهداية شرح بداية المبتدي** | 21 |
| محمد بن عبد الواحد السيواسي | 681 هـ | **شرح فتح القدير** | 122 |
| زيد بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر | 970 هـ | **البحر الرائق شرح كنز الدقائق** | 117 |
| أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي | 1235هـ | **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح** | 03 |

وما يلفت الانتباه في هذا الجدول أنّ أكبر نسبة تواتر للفظ العُرف توجد في كتاب **المبسوط**(71) للسرخسي، حيث يبيّن أنّ العُرف يغلب على حقيقة اللفظ في باب الأيمان(72)، كما أنّ العُرف يحدّد شروط عقد أو تصريح قانوني وقد يغيّرها أيضاً(73)، وأهمّ قاعدة يصرّح بها أنّ الثابت بالعُرف كالثابت بالنصّ(74). وقد

(71) هذا الكتاب منشور بالإنترنت على الموقع www.u-of-islam.net.

(72) يقول السرخسي: «فالحاصل أنّ دليل العُرف يغلب على حقيقة اللّفظ في باب الأيمان، ولهذا لو حلف لا يشتري بنفسجاً ينصرف إلى دهن البنفسج دون الورق، والبنفسج للورق حقيقة، فعرفنا أنّ العُرف يعتبر في باب الأيمان وأنّ مطلق اللّفظ يتقيّد». **المبسوط**، 30/ 236.

(73) المصدر نفسه، 23/ 85.

(74) يقول السّرخسي: «لأن مطلق التّوكيل بالشّراء ينصرف إلى الشّراء بالنّقد، فهو مختصّ =

أضحت هذه القاعدة من أهمّ قواعد الفقه الحنفي ومن أدلّة الفقهاء المتأخّرين على حجّيّة العُرف[75].

وتنهض هذه القاعدة على اعتبار السرخسي العُرف سلطة ومصدراً للتشريع لا يمكن الاستغناء عنه. يقول: «وقد بيّنا أنّ ما عليه العادة الظاهرة لا يجوز تركه في الأحكام»[76]، ويقول في موضع آخر: «أما سمعت اللّه يقول ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: 24]، فاستدلّ عليه بصيغة الأمر فقط، وعُرْف النّاس كلّهم دليل على ما قلنا»[77]. ويشمل مجال العُرف اللّغة والمعاملات بالخصوص، من ذلك قوله «إنّ مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف، لدلالة العُرف»[78]

ويرى السرخسي أنّ العُرف يمكن أن يكون مصدراً للأحكام بالنسبة إلى القاضي، ويصرّح أنّ شرط معرفة العُرف للمجتهد يتنزل في نفس منزلة العلم بالقرآن والسنّة والقياس. يقول: «إلا إذا كان مجتهداً... أن يكون قد حوى علم الكتاب... وعلم السنّة... وأن يكون مصيباً في القياس، عالما بعرف النّاس»[79].

وقد أخذت منزلة العُرف في المذهب الحنفي تتطوّر شيئاً فشيئاً إلى أن أصبح مصدراً مستقلاً بالفعل في الفقه الحنفي، لذلك نجد ابن نجيم (ت 970 هـ) يقول: «واعلم أنّ اعتبار العادة والعُرف يُرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتّى جعلوا ذلك أصلاً»[80] وأكّد هذا الفقيه على قاعدة شائعة لدى الحنفيّة هي «المعروف

---

= بالشّراء فكأنّه صريح بذلك، لأنّ الثابت بالعُرف كالثّابت بالنصّ». **المبسوط**، باب «الوكالة»، 30/ 220.

(75) راجع **حاشية ابن عابدين**، 4/ 364؛ ومحمد عميم إحسان المجددي، **قواعد الفقه**، 1/ 74.

(76) السرخسي، **المحرّر**، 1/ 232.

(77) المصدر نفسه، 1/ 11.

(78) المصدر نفسه، 2/ 93.

(79) السرخسي، **المبسوط**، 16/ 62. نقلاً عن:

Libson, Gideo: *On the development of Custom as a source of Law in islamic law, Islamic law and society*, vol. 4, nº 2, june 1997, p. 139.

(80) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 63.

عرفاً كالمشروط شرطاً»[81]، أي: إنّ الأمر المعتاد والمتعارف عليه لدى الناس في المعاملات يُلزِمَ المتعاقدين كما لو نُصَّ عليه نصًّا صريحاً في العقد. واستُخدمت هذه القاعدة خاصّة لتفسير عقود الكراء والمزارعة[82]. وهكذا، بدايةً من ابن نجيم أصبحت تخصّص للعُرف فصول مستقلّة، واستمرّ الأمر في الفقه الحنفي على يد محمّد أمين ابن عابدين (ت 1252 هـ/ 1836م)، فقد كتب رسالة خاصّة في العُرف وسمها بـ «رسالة نشر العُرف»[83]. ولعلّ أهمّ محطّات الاعتراف بالعُرف مصدراً للتشريع المعاصر صدور المجلّة، وهي قانون مدني عثمانيّ ظهر سنة 1877 احتذى كاتبوه حذو فقهاء القرن 10هـ/ 16م، وجمعوا قواعد كلية من الفقه الحنفي تؤكّد حجّيّة العُرف[84].

### مسألة تطبيقيّة

«ذكر السرخسي أن «في الأيمان تترك الحقائق لدلالة العُرف»[85]، وسلف أن أوردنا قوله إنّ «دليل العُرف يغلب على حقيقة اللفظ في باب الأيمان»[86]، وعلى هذا الأساس أصبح رائجاً أن الأصل في الأيمان عند الحنفيّة أنّها مبنيّة على العُرف، ويبرّر ابن عابدين ذلك بقوله: «لأنّ المتكلّم إنّما يتكلّم بالكلام العُرفي، أعني الألفاظ الّتي يراد بها معانيها الّتي وضعت لها في العُرف، كما أنّ العربي - حال كونه بين أهل اللغة - إنّما يتكلّم بالحقائق اللغويّة، فوجب صرف ألفاظ المتكلّم إلى ما عهد أنّه المراد بها»[87].

---

(81) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 99.

(82) راجع: Johansen, Baber, *Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite*, Annales islamologiques, XXVII, 1993, p. 30.

(83) انظر مجموعة **رسائل ابن عابدين**.

(84) نذكر من هذه القواعد: «العادة محكمة» (المادّة 36)، «استعمال النّاس حجّة يجب العمل بها» (المادة 37)، «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» (المادة 43)، «المعروف بين التجار كالمشروط بينهم». (المادة 44).

(85) السرخسي، **المحرّر**، 1/ 275.

(86) السرخسي، **المبسوط**، 30/ 236.

(87) ابن عابدين، **ردّ المحتار مع الدر المختار**، 3/ 743.

والأمثلة على ذلك في هذا الباب كثيرة، منها: الحلف بصفات اللّه. قال في الهداية: «واليمين باللّه تعالى أو باسم آخر من أسماء اللّه، كالرحمان والرحيم، أو بصفة من صفاته الّتي يحلف بها عرفاً كعزّة اللّه وجلاله وكبريائه، لأنّ الحلف بها متعارف». وقال: «إلا قوله: وعلم اللّه، فإنّه لا يكون يميناً، لأنّه غير متعارف»(88).

## 3 ـ العُرف في المذهب الشّافعي

لئن لم يعترف الشّافعي صراحة بأنّ العُرف مصدر للأحكام فإنّه في بحوثه الفقهيّة اعتمد عليه، وقد روي عنه في **جمع الجوامع**... أنّه لا يعتبر من العُرف إلا ما أرشد إليه الشّارع، ويعني هذا أنّه يعمل بالعُرف إذا لم يخالف النصّ الشّرعي(89). وبنى الشّافعي على هذا الأساس بعض أحكام مذهبه الجديد على عرف أهل مصر، وكان في مذهبه القديم يبنيها على عرف أهل العراق(90).

وقد تواترت في كتاب **الأم** عدّة إشارات تبرز تعويل صاحبه على عرف النّاس وإن لم يذكر اللّفظ صراحة، من ذلك اعتماده في تحديد الحرز الّذي يعتبر شرطاً في قطع يد السّارق على العُرف(91)، وإقراره بصلة العُرف بالمسؤوليّة في الخسائر(92).

(88) المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدئ**، 4/ 8-9.

(89) راجع أحمد بن محمد بن علي الوزير، **المصفى في أصول الفقه**، ص 417.

(90) زكريا البرّي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 151.

(91) يقول الشافعي: «وانظر إلى المسروق، فإن كان في الموضع الّذي سرق فيه، تنسبه العامّة إلى أنّه في مثل ذلك الموضع مُحْرَزٌ، فأقطع فيه، وإن كانت العامّة لا تنسبه إلى أنّه في مثل ذلك الموضع محرز فلا يقطع فيه. وقال: وأنظر إلى متاع السّوق، فإذا ضمّ بعضه إلى بعض في موضع بياعاته، ربط بحبل، أو جعل الطّعام في خيش وخيط عليه فسرق، ـ أي هذا أحرز به ـ فأقطع فيه، لأنّ النّاس مع شحّهم على أموالهم هكذا يحرزونه. وقال: إلا أنّ الأحراز تختلف، فيحرَز بكلّ ما تكون العامّة تُحْرِز بمثله، والحوائط ليست بحرز للنّخل ولا للثّمرة، لأنّ أكثرها مباح يُدخل من جوانبه، فمن سرق من حائط شيئاً من ثمر معلّق لم يُقطع فإذا أواه الجرين (الموضع الّذي تجفف فيه الثّمار) قُطع فيه، وذلك أنّ الذي تعرفه العامّة عندنا أن الجرين حِرْزٌ وأن الحائط غير حرز». **الأم**، 6/ 135-136.

(92) المصدر نفسه، 3/ 34-37.

ولئن لم يكن الشّافعيّة الأوائل يمنحون العُرف دوراً مهمًا، فإنّ المتأخّرين منهم كانوا أكثر اعترافاً بهذا الدّور، وتجلّى ذلك في تواتر لفظ العُرف ومباحثه في مؤلفات الفقه الشافعي وأصوله(93). ولعلّ الجدولين التّاليين يوضّحان هذا الرّأي.

## تواتر لفظ «العُرف» في بعض كتب أصول الفقه الشافعي

| المؤلّف | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|
| الجويني | **البرهان في أصول الفقه** | 30 |
| الشيرازي | **شرح اللمع** | 36 |
| السمعاني | **قواطع الأدلّة** | 18 |
| الغزالي | **المنخول** | 19 |
| الغزالي | **المستصفى** | 15 |
| الرازي | **المحصول** | 53 |
| السبكي | **الإبهاج في شرح المنهاج** | 35 |

## تواتر لفظ «العُرف» في بعض مصادر الفقه الشافعي

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| الماوردي | 450 هـ | **الإقناع** | 01 |
| الشيرازي | 476 هـ | **المهذب في فقه الشافعي** | 35 |
| الغزالي | 505 هـ | **الوسيط** | 49 |
| محمد بن أحمد الشاشي القفال | 507 هـ | **حلية العلماء** | 08 |

(93) انظر مثلاً الشيرازي، **التّنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**، حيث أُحيل على العُرف في الصفحات التّالية ج 1/ 35 ـ 304 ـ 308 ـ 340 ـ 342 ـ 350 ـ 361 ـ 366 ـ 392 ـ 396 ـ 424 . ج2/ 161 ـ 266.

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| محيي الدين النووي | 676 هـ | ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين<br>ـ المجموع شرح المهذب | 57<br>18 |
| يحيى بن شرف النووي | 676 هـ | منهاج الطالبين وعمدة المفتين | 03 |
| محمد بن بهادر الزركشي | 794 هـ | خبايا الزوايا | 01 |
| زكريا الأنصاري | 926 هـ | فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب | 15 |
| محمد الشربيني الخطيب | 977 هـ | ـ مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج<br>ـ الإقناع | 114<br>17 |
| محمد بن أحمد الرملي الأنصاري | 1004 هـ | غاية البيان شرح زيد بن رسلان | 14 |

وتسمح لنا المعطيات الإحصائيّة في هذين الجدولين بأن نستخلص أنّ المذهب الشّافعي أصبح يقرّ بالعُرف عمليًا في مصادره الفقهيّة والأصوليّة، والحال أنّه لا يعتبره مصدراً من مصادر التّشريع إلى جانب المصادر الأربعة المعروفة. ويبدو أنّه تحت ضغط الواقع وبفعل استحالة التّعويل على **المدوّنة القرآنيّة** أو **مدوّنة الحديث** وحدهما، اضطرّ علماء الشافعيّة إلى الاعتراف العملي بالعُرف بشروط وحدود مضبوطة تتمثّل خاصّة في عدم معارضته لنصّ شرعي. وهذا الاعتراف لن يجد التّعبير الصّريح عنه إلا بداية من القرن العاشر على يد جلال الدّين السيوطي (ت 911 هـ)، ففي كتابه **الأشباه والنّظائر في قواعد وفروع فقه الشّافعية** تطرّق إلى رأي يردّ جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد إحداها «العادة مُحَكَّمة»، وشهدنا للمرّة الأولى في كتب الشافعيّة تخصيص جملة من المباحث المتلاحقة للعادة والعُرف، منها حجيّته وأمثلة فقهيّة عليه وشروطه وتَعارضه مع الشّرع ومع اللّغة وتعارض العُرف العام والخاص وغير ذلك[94].

(94) راجع السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 89 ـ 101. وهذا الكتاب منشور على شبكة =

وقد شغل العُرف منزلة مهمّة في مؤلّفات علماء أصول الفقه الشّافعيّة، فكثيراً ما أحالوا عليه واعتبروه سلطة ومرجعاً في الكثير من القضايا. وقد تميّز في هذا الشّأن إمام الحرمين الجويني، برعايته للعُرف والتأكيد على اعتماده. يقول: «يجب الاعتناء بفهم العُرف، وليعلم الناظر أنّ كلّ حكم يُتَلَقَّى عن لفظ في تعامل الخلق، وللناس في ذلك القبيل من التعامل عرف، فلن يحيط بسرّ ذلك الحكم من لم يُحِطْ بمجاري العُرف، فإنّ الألفاظ المطلقة في كل صنف من المعاملة محمولة بين أهلها على العُرف»[95]. وتمتد سلطة العُرف إلى الألفاظ الشّرعيّة كذلك. يقول الجويني: «فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على مأخذ الحقائق وإنّما تحمل على حكم العُرف والتّفاهم الظاهر، وهذا كإطلاق الشّرع تحريم الخمر وإنّما المحرّم تناولها»[96]. ولعلّ من أجلى الأمثلة على منزلة العُرف لدى الجويني اختلافه مع الإمام الشافعي في مستند الإجماع، فالشافعي يستند في تشريع الإجماع إلى الآية: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: 115]، بيد أن الجويني يرى أنّ أساس الإجماع العادة والعُرف، فهما يقضيان باستحالة إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد إلا لدلالة أو أمارة أو خبر مقطوع به عندهم[97]، وبناء على هذا أعلن أن «مدار الكلام في إثبات الإجماع على العُرف واطّراده وبيان استحالة جريانه حائلاً عن مألوفه ومعتاده»[98].

وقد كان حضور العُرف في مباحث الخبر عند الجويني بارزاً بشكل لافت

= الإنترنت على العنوان التّالي:

http //feqh.al - islam.com/

(95) الجويني، «نهاية المطلب في دراية المذهب»، مخطوط بدار الكتب بالقاهرة بأرقام 202 طلعت فقه شافعي، جزء 3، ورقة 114، نقلاً عن عبد العظيم الديب، **فقه إمام الحرمين الجويني، خصائصه أثره، منزلته**، ص 375.

(96) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، 1/ 281.

(97) يقول الجويني في سياق نقد التأصيل القرآني للإجماع: «وهذا عندنا ليس على رتبة الظّواهر فضلاً عن ادّعاء منصب النص (فيها)، وإنّما يتلقى الإجماع من أمر متعلق بالعادة أولاً، فإن علماء الدّهر إذا قطعوا أقوالهم جزماً في مظنون، وعُلم استحالة التواطؤ منهم، فالعُرف يقضي باستناد اعتقادهم واتفاقهم إلى خبر مقطوع به عندهم... فإذاً ليس الإجماع في نفسه دليلاً بل العُرف قاض باستناده إلى خبر». **البرهان**، 1/ 152 ـ 153.

(98) راجع الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص 50

للانتباه، فالخبر المتواتر عنده يستند إلى سلطة العُرف والعادة، لذلك صاغ قاعدة «العادة مُحكَّمة» في التواتر. يقول: «وبالجملة في ذلك أنّ التواتر من أحكام العادات ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها، فليتّخذ الناظر العادة محكّمة»[99] وقد استخلص من ذلك أنّ المرجع في صدق الخبر المتواتر هو مستقرّ العادة والقرائن العُرفيّة[100].

وتتجلّى سلطة العُرف أيضاً في الخبر الكاذب فكلّ خبر يخالف العُرف ويشذّ عنه فهو كذب[101]. وهكذا يضحي العُرف قانوناً يميّز صادق الأخبار عن زائفها. كما توسّع الجويني في اعتماد العُرف في مسائل المعاملات لأنّها بالتأكيد أكثر خضوعا للعادة والعُرف، من ذلك مسألة الكيل والوزن. يقول: «والسبب في ذلك ما جاء به من المعنى من شوائب التعبد في تعيين الكيل مع إمكان الوزن، ولكن وإن كان الأمر كذلك فالأصل الرجوع إلى العُرف فيما يعدّ تقديراً»[102].

وقد تواصل الاهتمام بالعُرف على يد الغزالي لكن بشكل أقلّ اتساعاً من عناية الجويني به، ولعلّ ما يفسّر هذا الأمر حرص الغزالي على ضبط حدود ما يتّصل بالشرع وما يتعلّق بالعُرف، لذلك نراه يصرّح منذ أن كتب **المنخول**: «أنّ أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبّدات، والمتبعُ فيها النّصوص وما في معناها، وما لم ترشد النصوص إليه فلا تعبّد به، وإلى ما ليس من التعبّدات، وهو منقسم إلى ما يتعلّق بالألفاظ، كالأيمان والمعاملات والطلاق، وقد أحالنا الشرع في موجباتها على قضايا العُرف، ولا تنفكّ لفظة عن قضايا العُرف فيها بنفي أو إثبات، إلا ما استثناه الشارع»[103].

وهكذا فإنّ الدور الكبير للعُرف من منظور الغزالي ينبغي أن يقتصر على

---

(99) الجويني، **البرهان**، 1/ 582.

(100) يقول الجويني: «وممّا يُحكم بصدقه ما يقتضي اطّراد العادة موافقته، وهو الخبر المتواتر، الّذي سبق وصفه ووَضُحَ أن تلقّي الصدق منه مستند إلى مستقر العادة والقرائن العُرفيّة». المصدر نفسه، 1/ 584.

(101) يقول الجويني: «وقد نجز ما حاولناه في هذا القسم إذ قلنا كلّ خبر يخالفه حكم العُرف فهو كذب». المصدر نفسه، 1/ 596.

(102) الجويني، **البرهان**، 2/ 646 (علماً أنّنا نحيل عادة على الطبعة الأولى من **البرهان**).

(103) الغزالي، **المنخول**، ص 360.

مجال المعاملات يقول في هذا السياق: «والعُرف إنّما يؤَثّر في المعاملات»[104]، وبناء على هذا تواترت لديه عبارات من قبيل «المُحكَّم هو العُرف» و «قضاء العُرف في المسألة»[105]، لكن المقصود بالعُرف العُرف العام دون الخاص[106]. والملاحظ أنّنا لا نجد في **مستصفى** الغزالي عناية بارزة بالعُرف، فقد انحصر تطرّقه إليه في صلته باللّغة، وهو في نظره يؤدّي وظيفة تخصيص الألفاظ[107] أو بيان دلالتها[108].

وقد احتذى أبو إسحاق الشيرازي هذا الاتّجاه، مركّزاً على صلة العُرف باللغة. يقول: «تؤخذ الأسماء واللّغات من أربع جهات، من عرف اللّغة، وعرف الشّرع، وعرف الاستعمال، والقياس...»[109] ويؤدّي العُرف حسب الشيرازي عدّة وظائف، منها التفرقة بين الأسماء في مسمّياتها[110]، والتمييز بين الحقيقة والمجاز[111]، وتحديد دلالة الكلام أو إلغاؤها[112].

---

(104) الغزالي، **الوسيط**، 5/ 337.

(105) يقول الغزالي: «ولو تعاطى الكيل بنفسه أو كان البيت مملوكاً له لم يقدر له أجرة، وكذلك علف الدابة لا يضمّ إليها، والمحكَّم العُرف، فإن ذلك لا يعدّ من خرج التّجارة عرفاً». المصدر نفسه، 3/ 162.

(106) المصدر نفسه، 3/ 181.

(107) يقول الغزالي في تعريف لفظ الصحابي: «الاسم لا يطلق إلا على من صحبه، ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة، ولكن العُرف يخصص الاسم لمن كثرت صحبته». **المستصفى**، ص 131. وانظر: **تخصيص العُرف للفظ الإجماع**، ص 137.

(108) يقول الغزالي: «فإذا كان الحظر السّابق عارضاً لعلّة وعلّقت صيغة افعل بزواله، كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: 2]، فعرف الاستعمال يدلّ على أنّه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله». المصدر نفسه، ص 211.

(109) الشيرازي، **شرح اللمع**، 1/ 176.

(110) يقول الشيرازي: «دليلنا أن طريق التّفرقة بين الأسامي في مسمّياتها اللّغةُ والشّرعُ والعُرفُ أو العادةُ...». المصدر نفسه، 1/ 285.

(111) يقول: «إنّ الرجوع في معرفة الحقيقة والمجاز والتّمييز بينهما إلى الاستغراق الجاري بين أهل اللسان والعُرف الثابت في الخطاب بينهم». المصدر نفسه، 1/ 344.

(112) يقول الشيرازي في مبحث الاستثناء: «والمرجع في مقتضى الكلام ومعناه وما يصحّ منه إلى العُرف الجاري بين أهل اللّسان والاستعمال المستمر عندهم». المصدر نفسه، 1/ 399 ـ 400. ويقول في سياق إلغاء العُرف الدلالة العامة للفظ: «فإن قيل يلزمكم إذا عُرِّفَ ذلك بالألف واللام فقال: «له عليّ الدّراهم»، فإنّه لا يحمل على العموم، غير أنّه لم يُحمل عليه لدليل دلّ عليه من جهة العُرف...». المصدر نفسه، 1/ 324.

وهكذا سمح الشيرازي وغيره من الأصوليين الشافعيّة بأن تكون للعُرف سلطة على اللغة وألفاظها واصطلاحاتها، وعلى المعاملات بأصنافها، لكنّهم نفوا عنه هذه السلطة حين يتعلّق الأمر بالشرع وقضاياه، لذلك منعوا تخصيص العُرف للنّصوص الشرعيّة العامّة، بحجّة أنّ الشرع ـ حسب الشيرازي ـ لم يوضع على العادة وإنّما على أساس المصلحة[113].

## 4 ـ العُرف في المصادر الأصوليّة الحنبلية

تواتر لفظ العُرف في كتاب **التمهيد** للكلوذاني إحدى وأربعين مرّة[114]، وهو رقم يُبرز المنزلة المهمّة للعُرف لدى هذا الأصولي. وهذا ما تبدّى من خلال اعتبار العُرف حجّة يدحض بها حجج المناوئين[115]، ومصدراً للمعرفة[116]، وأداة تخصيص للغة أو خروج عنها[117]، أو انتقال منها يبرّره غلبة عرف الاستعمال[118] وعلى هذا الأساس كان للعُرف دور حيوي في عمليّة فهم النص

(113) يقول الشيرازي: «فأمّا العُرف والعادة فلا يجوز تخصيص العموم به، لأنّ الشّرع لم يوضع على العادة وإنّما وضع على قول بعض النّاس على حسب المصلحة، وفي قول الباقين: على ما أراده اللّه، وذلك لا يقف على العادة». المصدر نفسه، 1/ 391.

(114) راجع الكلوذاني، **التّمهيد**، 1/ 5 ـ 6 ـ 10 ـ 181 ـ 187 * 2/ 42 ـ 74 ـ 76 ـ 159 ـ 160 ـ 230 ـ 231 ـ 249 ـ 261 ـ 262 ـ 273 ـ 336 ـ 358 * 3/ 263 * 4/ 19 ـ 107 ـ 108 ـ 143.

(115) يقول الكلوذاني: «وأيضاً فإنّ عرف النّاس وعاداتهم أن السيد لو قال لعبده: لا تدخل دار فلان ولا تكلّم فلاناً، ثم قال له: افعل جميع ذلك... اقتضى جميع هذه الإباحة ورفع الحظر دون الإيجاب». المصدر نفسه، 1/ 181.

(116) يقول الكلوذاني: «الجواب: إنّ قوله «له عليّ ثلاثة» إثبات في نكرة، فلا تقتضي العموم، ولو قال: «لفلان عليّ دراهم قبل تفسيره بثلاثة، لأنّه يقترن به ما يمنعه من حمله على الجنس، وهو أنا نعلم من طريق العُرف والعادة أنّه لا يجوز أن يكون أراد بقوله الدراهم جنس الدراهم...». المصدر نفسه، 2/ 42.

(117) يقول الكلوذاني في سياق تخصيص اللّغة بالعُرف: «كما خصّت الدّابّة بالاسم، وإن كان غيرها يدبّ مثلها، ولا يقال إنّ ذلك منقول، وإنّما هو مخصوص بالعُرف». المصدر نفسه، 2/ 336. وهو قول أبي هاشم في **المعتمد**، 1/ 395. ويقول الكلوذاني في سياق تجويز العُرف الخروج عن وضع اللّغة: «وكذلك «أكلت الرمانة» على ما جرت العادة في الأكل، وليس ينفكّ في الغالب أن يسقط منها حبات، فيكون ذلك خارجاً من وضع اللغة بالعُرف، وليس إذا نقل ذلك بالعُرف يجب نقل غيره». المصدر نفسه، 3/ 263.

(118) يذكر الكلوذاني في فصل الأسماء العُرفيّة: «ما انتقل عن بابه بغلبة عرف الاستعمال عليه لا =

الشرعي وتأويله[119]، ووصل به الأمر إلى تعطيل دور أصل من أصول التّشريع المعترف بها، وهو القياس[120]، لكنّه لا يبلغ حدّ تخصيص العموم في نظر الكلوذاني، إشارة منه إلى أنّ العُرف أقلّ منزلة من النصّ التأسيسي[121].

وقد استشعر ابن قدامة أهمّية العُرف في المجال الأصولي والفقهي، وخاصّة بسبب غياب تفصيل الأحكام الشرعيّة وعدم بيان كيفيّتها في حالات كثيرة، لذا نراه يقول: «ولنا إنّ اللّه أحلّ البيع ولم يبيّن كيفيّته، فوجب الرجوع فيه إلى العُرف». كما رجع إليه في القبض والأحراز، والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك...»[122].

ولا يُستثمر العُرف في مجال المعاملات فحسب بل يُعتمد عليه لتوضيح دلالة النصّ الدّيني، كالحديث[123]، كما يُعوّل عليه في مباحث الأوامر ويصبح عرف الاستعمال معياراً لصياغة الأحكام[124].

---

= من جهة الشرع، فيصير حقيقة فيما انتقل إليه من العُرف، كالغائط اسم للمطمئنّ من الأرض في اللغة، وهو في العُرف اسم للنجو الخارج من الإنسان». المصدر نفسه، 2/ 261.

(119) يقول الكلوذاني: «وكذلك ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]، يفهم منه تحريم الأكل لأن المقصود بتحريم الطعام تحريم أكله، وهذا عرف قائم يفهم به المراد، كالعُرف في الدابة أن المراد به الخيل لا غير فوجب حمله عليه لأجل هذا الظاهر العُرفي». المصدر نفسه، 2/ 231.

(120) يقول الكلوذاني: «فإن استدلّ شافعي بأن الحامل تحيض بالقياس بأن قال: وجود دم في عمر مخصوص وقدر مخصوص يعد طهراً صحيحاً أشبه دم الحامل، فاعترض عليه بأن طريق إثبات الحيض الوجود، فلا مدخل للقياس في ذلك، فهو اعتراض صحيح، لأنّ ما يرجع فيه إلى العُرف يتعذر القياس فيه، كالأحراز والقبوض والقيم». المصدر نفسه، 4/ 107 ـ 108.

(121) راجع هذه المسألة لدى الكلوذاني، 1/ 158 ـ 160.

(122) ابن قدامة، **المغني**، 4/ 4.

(123) يقول ابن قدامة: «وقول النبي ﷺ **لا عمل إلا بنيّة**» يدلّ على نفي الأجزاء وعدمه، لما ذكرنا من العُرف، فليس هذا من المجملات بل هو من المألوف في العُرف». **روضة الناظر**، 1/ 183.

(124) يقول ابن قدامة: «وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة افعل كقولنا، وإن ورد بغير هذه الصيغة كقولهم أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم، لأنّه في الأوّل انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان، ولنا أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة بدليل أنّ أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة...». المصدر نفسه، 1/ 198.

ولئن لم يتوقّف ابن قدامة للنّظر في ماهيّة العُرف وإثبات حجّيّته، فإنّه اعترف به من خلال الإحالات الكثيرة عليه، ففي كتابه **روضة الناظر** تواتر لفظ العُرف أربع عشرة مرّة، وفي كتاب **المغني** تواتر 98 مرّة، ممّا يدلّ على أنّ المسائل الفقهيّة العمليّة كانت المجال الصريح الّذي استخدم فيه العُرف حجّة ومصدراً للأحكام يعوّض النص الشرعي الغائب.

وبناء على هذا قام العُرف الجاري عند ابن قدامة مقام الاتفاق القولي بين الصانع والحريف[125]. وترتّب على اعتبار ابن قدامة العُرف قانوناً اجتماعيًّا مزيد التكريس له وإسباغ المشروعيّة الدينيّة عليه، ففي مجال الكفاءة بين الأزواج اعتبر أنّ أصحاب بعض الصنائع الوضيعة ليسوا أكفّاء لبنات أصحاب الصنائع الجليلة، بحجّة أنّ ذلك نقص في عرف الناس، وهذا النقص في العُرف يقاس في نظر الأصولي على النقص في النسب. يقول ابن قدامة: «فأمّا الصناعة ففيها روايتان أيضاً، إحداهما أنّها شرط، فمن كان من أهل الصنائع الدنيئة ـ كالحائك والحجّام والدبّاغ والحمّامي والزبّال ـ فليس بكفء لبنات ذوي المروءات أو أصحاب الصنائع الجليلة، كالتجارة والبناية»[126]، ويحتجّ لموقفه هذا بالحديث: **«العرب بعضهم لبعض أكفاء إلا حائك أو حجّام»**. إلا أنّ هذا الحديث ضعيف ومناقض لأحاديث أخرى[127]، وبالرغم من ذلك كان الإمام أحمد يأخذ به مع علمه بأنّه ضعيف، لأنّه كان معمولاً به أي إنّه موافق لأهل العُرف. وهكذا كان للعُرف من القوّة ما يجعله يقوّي الحديث الضعيف، لكنّ ضعف الفقيه إزاء العُرف لم يجعله يجرؤ على الاعتراف الصريح به مصدراً للتشريع إلا في وقت متأخّر.

---

(125) يقول ابن قدامة: «إذا دفع ثوب إلى خياط أو قصار ليخيطه أو يقصره، من غير عقد ولا شرط ولا تعريض بأجر ـ مثل أن يقول: خذ هذا فاعمله، وأنا أعلم أنّك إنّما تعمل بأجر ـ، وكان الخيّاط والقصار منتصبين لذلك، ففعلا ذلك، فلهما الأجر، والحجة في ذلك العُرف». قال: «لنا أنّ العُرف الجاري بذلك يقوم مقام القول، فصار كنقد البلد...». **المغني**، 5/ 415.

(126) المصدر نفسه، 7/ 38.

(127) ذكر محقّق المغني أنّ الدارقطني قال في **العلل**: هذا الحديث لا يصحّ وقال ابن عبد البر: هذا منكر موضوع. وممّا يعارض هذا الحديث ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة أنّ أبا هند حجم النبي فقال: **«يا بني بياضة أنكحوا أبا هند وانكحوا إليه»** وقال: **«وإن كان في شيء ممّا تداوون به خير فالحجامة»**، 1/ 484.

ويبدو أنّ منزلة العُرف تدعّمت لدى تقي الدين أحمد بن تيميّة (ت 728 هـ)، وهو يقرّ بسلطة العُرف في مجال العقود والمعاملات المالية، ذلك أنّها ذكرت في القرآن مطلقة دون تفصيل. يقول: «وذلك أنّ اللّه ذكر البيع والإجارة والعطيّة مطلقاً في كتابه ليس لها حدّ في اللغة ولا في الشرع، فيُرجع فيها إلى العُرف»[128]. والواضح أنّه تأثّر في رأيه هذا بالمذهب المالكي، لأنّه يصرّح أنّ «أهل المدينة جعلوا المرجع في العقود إلى عرف الناس وعادتهم، فما عدّه الناس بيعاً فهو بيع، وما عدّوه إجارة فهو إجارة»[129]، كما يعتبر أنّ سلطة العُرف تمتدّ إلى مجال العلاقات الاجتماعيّة، لذلك نراه في مسائل النكاح وحقوق الزوجين يقرّ أنّ العُرف يحدّد طبيعة الصلة بين الزوجين. ويبني هذا الفقيه موقفه على تأويل لفظ «المعروف» في القرآن على أنّه العُرف الذي يعرفه الناس، وهو عرف متنوّع غير ثابت يتغيّر حسب المكان والزمان[130]، ممّا يكسبه صفة المرونة والمطواعيّة.

وقد أدّى العُرف لدى ابن تيميّة عدّة وظائف، من أهمّها الوظيفة الدلاليّة، كتفسير دلالة بعض النّصوص الدينيّة أو نقل بعض الألفاظ من الخاص إلى العام[131]، والوظيفة الفقهيّة، إذ يصبح العُرف بمثابة الشرط الضروري في المعاملة والعقود[132]. ولعلّ إحدى أهمّ وظائف العُرف تعويض الحكم الشرعي الغائب في

(128) ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيميّة في الفقه**، 31/ 278.

(129) المصدر نفسه، 20/ 345.

(130) يقول ابن تيميّة: «كما قال لهنّ ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233]، فهذا المذكور في القرآن، وهو الواجب العدل في جميع ما يتعلّق بالنكاح من أمور النّكاح وحقوق الزوجين، فكما أن ما يجب للمرأة عليه من الرّزق والكسوة هو بالمعروف، وهو العُرف الّذي يعرفه الناس في حالهما نوعاً وقدراً وصفة، وإن كان ذلك يتنوّع بتنوّع حاله، من اليسار والإعسار، والزّمان كالشّتاء والصيف والليل والنهار، والمكان، فيطعمها في كلّ بلد مما هو عادة أهل البلد، وهو العُرف بينهم». المصدر نفسه، 34/ 85.

(131) يقول ابن تيمية: «وهذا قد يدخل فيما ينقله العُرف من الخاص إلى العام، كلفظ الرقبة». **المسوّدة**، 1/ 89.

(132) يقول ابن تيميّة: «وإذا كان هناك عرف معروف أنّ الدلال يسلّم السلعة إلى من يأتمنه، كان العُرف المعروف كالشرط المشروط». **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيميّة**، 30/ 98. ويقول في موضع آخر: «وكاعتبار العُرف في الشروط وجعل الشرط العُرفي كالشرط اللفظي». المصدر نفسه، 20/ 230.

الكثير من المسائل والمجالات لذلك قرّر «أنّ ما لم يقدّره الشارع فإنّه يرجع فيه إلى العُرف»[133].

وتواصلت أهمّية العُرف في المذهب الحنبلي على يد ابن قيّم الجوزية في مؤلفاته الفقهيّة والأصوليّة، ذلك أنه أكّد أنّ مسائل كثيرة جدًّا يجري العمل فيها على العُرف والعادة[134]، وقرّر أنّ المفتي ينبغي عليه مراعاة أعراف الناس المختلفة حسب المكان والزمان في فتاويه. يقول: «ومن أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم»[135]. وبناء على هذا الحرص على مراعاة المفتي للواقع أثبت أنّه لا يجوز للمفتي «أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرهما، ممّا يتعلّق باللفظ، بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عُرْفَ أهلها والمتكلّمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية»[136].

وقد ضرب هذا الفقيه عدّة أمثلة على هذا الرأي، منها ألفاظ الطلاق والعتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ الحرية في العفّة دون العتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه: «إنّه حر»، أو عن جاريته: «إنّها حرّة» وعادته استعمال ذلك في العفّة لم يخطر بباله غيرها، لم يعتق بذلك قطعاً، وإن كان اللّفظ صريحاً عند من أَلِفَ استعماله في العتق. وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ التسميح، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: «اسمح لي» فقال: «سمحت لك»، فهذا صريح في الطلاق عندهم[137]. ويبرّر ابن

(133) المصدر نفسه، 35/ 350.

(134) يقول ابن القيم: «وأضعاف هذه المسائل ممّا جرى العمل فيه على العُرف والعادة». **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعية**، 1/ 33.

(135) ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، المصدر المذكور، 3/ 71.

(136) المصدر نفسه، 4/ 200.

(137) المصدر نفسه، 4/ 200 ـ 201.

قيّم الجوزية موقفه الداعي إلى تغيّر الفتوى بحسب تغيّر العُرف والمكان والزمان بمصلحة الناس التي تتأسّس عليها الشريعة[138].

وهكذا يمكن أن نقرّ أنّ العُرف وجد لدى علماء المذهب عناية ملحوظة خاصّة بداية من النّصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، فقد أدرك هؤلاء أنّ الاكتفاء بالنصوص القرآنيّة أو الأحاديث لا يحلّ كلّ المشاكل الناجمة عن تنامي النوازل الفقهيّة، لذلك كان العُرف أحد سُبل الخلاص يستدعيه الأصولي والفقيه فيما لا نصّ فيه. ولئن لم نجد فصولاً خاصّة بالعُرف لدى علماء أصول الفقه الحنابلة فإنّ بعضهم صرّح بأنّ مشروعيّة العُرف تقوم على القرآن، وهي خطوة مهمّة تتناقض مع التّغييب المتعمد لإدراج العُرف بين أصول التشريع الفرعيّة.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ حضور العُرف في مباحث أصوليّة مختلفة وبناء أحكام ومواقف كثيرة عليه يبيّن أنّه كان له في المستوى العملي دور حيوي في **المدوّنة الأصوليّة** أو **المدوّنة الفقهيّة**، وهذا ما يبرز في الجدول التالي، حيث تتبّعنا تطوّر تواتر لفظ العُرف في مصادر حنبليّة مختارة بدءاً من القرن السابع للهجرة، علما أنّ الكثير من هؤلاء الفقهاء لهم كتب أصوليّة فقهيّة، ممّا يعني أنّ استخدامهم للعُرف في المجال الفقهي لا ينفصل عن الخلفيّة الأصوليّة التي ينطلقون منها.

(138) يقول ابن قيّم الجوزية في فصل موسوم بـ «في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف مالا سبيل إليه ما يعلم أن الشّريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد..». المصدر نفسه، 3/ 5 ـ 6.

## تواتر لفظ العُرف في بعض مصادر الفقه الحنبلي

| المؤلف | تاريخ وفاته | عنوان الكتاب | تواتر لفظ العُرف |
|---|---|---|---|
| ابن قدامة | 620 هـ | المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل | 98 |
| | | الكافي في فقه أحمد بن حنبل | 31 |
| مجد الدين بن تيمية | 652 هـ | المحرّر في الفقه على مذهب الإمام أحمد | 03 |
| أحمد بن عبد الحليم بن تيمية | 728 هـ | كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية | 62 |
| | | شرح العمدة في الفقه | 09 |
| محمّد بن مفلح | 762 هـ | الفروع وتصحيح الفروع | 43 |
| | | مشكل المحرر | 03 |
| إبراهيم بن مفلح | 884 هـ | المبدع في شرح المقنع | 82 |
| | | النكت والفوائد السنّية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية | 14 |
| علي بن سليمان المرداوي | 885 هـ | الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد بن حنبل | 58 |
| منصور بن يونس البهوتي | 1051 هـ | ـ كشاف القناع عن متن القناع ـ الروض المربع شرح زاد المستنقع | 84<br>11 |
| إبراهيم بن ضويان | 1353 هـ | منار السبيل في شرح الدليل | 17 |

العدد الجملي لتواتر لفظ العُرف : 521

### د ـ العُرف والواقع

أقرّ قسم مهمّ من الأصوليّين والفقهاء بدور العُرف المؤثّر في الواقع بمختلف أنشطته ومظاهره، فهو يؤثّر في لغة الناس فيقيّد الألفاظ المطلقة أو يخصّص دلالتها، كما أنّه أساس التعامل التجاري والقانوني، فالعقود كما ينصّ على ذلك ابن تيميّة «يُرجع فيها إلى عرف

الناس»[139]، ويخضع التعامل المالي للعُرف أيضا[140]. ويلخص قول الغزالي: «والعُرف إنّما يؤثر في المعاملات»[141] القيمة الكبيرة التي تمنح للعُرف في مجالات التعامل الاقتصادي بين المسلمين.

ويعدّ العُرف فيصلاً بين المتخاصمين في نزاعاتهم القضائيّة، فكلّ دعوى ينفيها العُرف ـ حسب ابن قيّم الجوزية ـ فإنّها مرفوضة، من ذلك أن تأتي امرأة بعد سنين عدّة تدّعي على زوجها أنّه لم يكسها في شتاء ولا صيف، ولا أنفق عليها شيئاً، فهذه الدعوى لا تسمع، لتكذيب العُرف والعادة لها ولا سيما إذا كانت فقيرة والزوج موسراً[142].

وفي هذا المجال اعتبر الفقيه المالكي ابن عرفة أنّه في حالة طلاق الزوجين وتنازعهما على استرجاع أثاث المنزل، فإنّ المعتبر عُرْفُ كلّ بلد، فالأمر يختلف بين البادية والمدينة[143]. وقد سعى هذا الفقيه إلى ملاءمة فتاواه مع الواقع المتحوّل، لإدراكه وجمع من الفقهاء والأصوليّين أنّ تغيّر الزمان والمكان يؤدّي بالضرورة إلى تغيير الأحكام، وهذا ما جعل فقهاء المذهب الحنفي مثلاً يفتون بأحكام كثيرة خالفوا فيها ما نصّ عليه إمام مذهبهم، لأنّه بنى اجتهاده فيها على ظروف زمنه، لكن هذه الظروف تبدّلت في زمنهم، يقول ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيّر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلاً لزم منه المشقّة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيّة على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشائخ المذهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع

(139) انظر ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية**، 29/ 227.

(140) يقول السرخسي: «ودلالة العُرف يحصل التعيين بها، ولكن إذا لم يصرّح بغيرها، فأمّا مع التصريح فيسقط اعتبار العُرف، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعيّن نقد البلد، بدلالة العُرف، فإن صرّح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العُرف، وينعقد العقد بما صرّح به». **المحرّر**، ص 31.

(141) راجع الغزالي، **الوسيط**، 5/ 337.

(142) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص 110.

(143) راجع سعد غراب، **ابن عرفة والمالكيّة في إفريقية في ق8هـ**، 2/ 744 ـ 745؛ وانظر الباجي، **المنتقى**، 7/ 280.

كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم أنّه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»[144].

وقد كان القرافي من أكثر الفقهاء وعياً بملاءمة النصّ الفقهيّ مع الواقع وتغيير الأحكام المؤسّسة على العُرف كلّما تغيّر. وفي هذا الصدد طرح عليه السؤال التالي : «ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما المرتبة على العوائد وعُرْفٍ كان حاصلاً حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيّرت تلكْ العوائد وصارت العوائد لا تدلّ على ما كانت تدلّ عليه أولاً، تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجدّدة، أم يقال: نحن مقلّدون وما لنا إحداث شرع لعدم أهليّتنا للاجتهاد فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟ فكان جوابه : إنّ أمر الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة. . . وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد إذا تغيّرت العادة تغيّرت الأحكام في تلك الأبواب وكذلك الدعاوى»[145].

إنّ هذا الموقف ما كان ليبرز لولا ضغط الممارسة الاجتماعيّة والحاجات الاقتصاديّة، وقد كانت الحاجة في كثير من المناسبات دافعة إلى إقرار أعراف خاصّة بالرّغم من المجادلات التي أثارها تبني العُرف الخاص، بسبب التوجّه العام إلى اعتبار الحكم العام لا يثبت بالعُرف الخاص[146]. يقول ابن نجيم : «والحاصل

(144) يقدّم ابن عابدين مثالاً على ذلك أنّ أبا حنيفة كان يرى أنّ غاصب الثوب إذا صبغه أسود، يعتبر ذلك تعييباً له، فيخيّر المالك بين أن يترك الثوب للغاصب ويضمّنه قيمته كما غصبه غير مصبوغ، أو أن يأخذ الثوب مع تضمين الغاصب نقصان قيمته بهذا الصبغ، وفقاً للحكم القياسي في تغييب المغصوب عند الغاصب، فلما تبدّل عرف الناس في اللّون الأسود وأصبح مرغوباً فيه لمّا اتّخذه العباسيون شعاراً لهم، قال الصاحبان: إنّ صبغ الثوب بالأسود يعتبر كالصبغ بالأحمر والأصفر، زيادة لا تعييباً له». «رسالة نشر العُرف» ضمن «رسائل ابن عابدين»، 2/ 125.

(145) راجع القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ص 67 ـ 69.

(146) انظر : Johansen, Baber, *Coutumes locales et coutumes universelles*, op. cit., p. 30.

أنّ المذهب عدم اعتبار العُرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشائخ باعتباره»[147].

ولئن اعترف كثير من ممثلي الفكر الإسلامي بمكانة العُرف وسلطته المؤثّرة في الواقع، فهل ساهموا في تكريس هذا العُرف حتى إن كان مخالفاً لقواعد الشّرع ؟ لقد وقفنا في ثنايا هذا الفصل على أمثلة تبرز أنّ الأصوليّين ساهموا في تكريس الأعراف السائدة في المجتمع، مثل التمييز بين السادة والعبيد، وبين المرأة الشريفة وغير الشريفة في مسألة الرضاعة عند المالكيّة، وعدم مباشرة المرأة عقد الزواج بنفسها. يقول ابن رشيق : «فإنّ من جملة محاسن العادات أن لا تباشر المرأة عقد النّكاح»[148]. وكان بإمكان الأصولي وهو يلاحظ هذه النّماذج أن يصرّح أنّها تناقض قواعد الشرع القائمة على المساواة بين المسلمين، لكنّ ذلك لم يكن وارداً بالنسبة إليه، لأنّه يحافظ على امتيازات الرجل من جهة ومصالح الطبقة الثريّة من جهة أخرى، وكلّ خلخلة للنظام السائد قد تؤدّي إلى زعزعة استقرار المؤسّسة الدينيّة، لذلك لم نلاحظ نقد الفقهاء للعُرف السائد إلا في أمثلة قليلة وشاذّة، من ذلك موقف ابن عرفة من الخماسة، وهي مؤسّسة عرفيّة أثارت نقاشاً حادّاً في القرن 8 هـ في إفريقيّة وخارجها، فهذا الفقيه اعتبر هذه المؤسّسة مخالفة للقواعد الشرعيّة، لأنّ الأجر فيها غير متأكّد وتوزيع الأدوار والأرباح غير سليم في نظر الفقه، وفضلاً عن ذلك فإن ما يمنح للخمّاس من تسبقة عينيّة أو ماليّة يعدّ مخالفاً لتعاليم المذهب المالكي[149].

ولعلّه تحت تأثير موقف ابن عرفة هذا قرّر السلطان الحفصي أبو فارس منع الخماسة رسميًا ممّا أثار ردّ فعل شعبي قويّ[150]، فضلاً عن ردّ الفقهاء مثل أبي علي المعدني (ت 1140 هـ) في رسالة موسومة بـ «رفع الالتباس في شركة الخمّاس»، وقد ركّز فيها خاصّة على مبدإ الضّرورة الذي يبيح المحظور في رأيه.

---

(147) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 103.

(148) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 2/ 467.

(149) راجع سعد غراب، **ابن عرفة والمالكية**، 2/ 748 ـ 749.

(150) انظر:

Berque, Jacques, *Opera Minora, Anthropologie juridique du Maghreb*, Paris, 2001, *Les Nawāzil al Muzara'a du Mi'yar Al Wazzāni,* I/211-240.

وهكذا إذا كانت النّظريّة الفقهيّة والأصوليّة تضبط مجال العُرف في حدود ما لا نصّ فيه[151]، فإنّ الفقهاء كثيراً ما تجاوزوا على الصعيد العملي هذا المبدأ ليصدموا النصّ أو القاعدة الشرعيّة، مبررين فعلهم هذا برخصة من الرخص كـ «الضرورات تبيح المحظورات». لهذا يمكن أن نتساءل عن الصلة بين العُرف والشرع.

### هـ ـ العُرف والشرع

لقد وقفنا أثناء تحليل مواقف المذاهب الفقهيّة من العُرف على دوره الحيوي إزاء مصادر التشريع، لكن كيف نظر ممثّلو الفكر الإسلامي إلى مسألة تعارض العُرف والنصّ؟ اختلفت الإجابة على هذا السؤال حتّى داخل المذهب الواحد، ففي المذهب الحنفي كان رأي أبي يوسف مخالفاً لرأي أبي حنيفة والشيباني، فالأوّل يفضّل عرفاً جديداً على نصّ ينهض على عرف قديم، أمّا الآخران فإنّهما يؤكّدان أولويّة النص[152].

وقد اضطرّ أبو يوسف إلى الاعتراف بالعُرف، لا باعتباره مصدراً رسميًا ولكن بوصفه جزءاً من السنّة، وهي تتأسّس في نظره على العُرف وفعل الرسول[153]، وممّا تؤدّي إليه هذه المقاربة تفضيل العُرف على النصّ[154]. غير أنّ وجهة النّظر هذه رُفضت من داخل المذهب الحنفي ذاته، فالسرخسي يؤكّد أن العُرف لا يمكنه أن يتغلّب على النصّ. يقول في كتابه **المبسوط**: «كلّ عرف ورد النصّ بخلافه فهو غير معتبر»[155]، فإن ورد العُرف مخالفاً للنصوص مناقضاً للقواعد الشرعيّة خرج عن حقيقته الشرعيّة فلم يعتبر. وهذا يطبق إذا كان العُرف

---

(151) يقول السيوطي: «قال الفقهاء:.. كلّ ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة، ويرجع فيه إلى العُرف، مثل الحرز في السرقة والتفرّق في البيع والقبض». **الأشباه والنظائر**، ص 98.

(152) انظر:

bin Haji Othman, Mohamed Zain, *'urf as a source of Islamic Law*, Islamic Studies, winter 1981, vol XX, nº 4, pp. 345-346.

(153) راجع السرخسي، **المبسوط**، 12/ 138 و142.

(154) ارجع إلى فصل «عرف» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) لـ ف.هـ. ستوارت (Stewart)، 10/ 957.

(155) السرخسي، المصدر نفسه، 12/ 142.

يخالف النصّ من كلّ وجه، أمّا إن خالفه من وجه دون آخر، فيمكن أن يعتبر حينئذ مخصّصاً له، ويعمل النصّ والعُرف معاً، كعقد الاستصناع[156] مثلاً، فالنصّ جاء بتحريم بيع المعدوم، ذلك أنّ الشارع نهى أن يبيع الإنسان ما ليس عنده، لكن الناس تعارفوا عقد الاستصناع وجرى التعامل به، فأجازه الفقهاء وأبقوا للنص حكمه فيما عدا عقد الاستصناع، أي أن العُرف لم يلغ النصّ لكنّه خصّصه في هذا الموضوع بالذّات وأبقى الحكم لكلّ بيع معدوم سواه.

ولئن احتجّ أبو يوسف دعماً لرأيه بمبدإ الضّرورة ودفع الحرج عن الناس، فإن معارضيه أبطلوا حججه واعتبروها لاغية في حالة وجود نصّ. يقول ابن عابدين : «ولا اعتبار للعُرف المخالف للنصّ، لأنّ العُرف قد يكون على باطل، بخلاف النصّ، كما قاله ابن الهمام، وقد قال في الأشباه : العُرف غير معتبر في المنصوص عليه. . .، وفي الأشباه أيضاً: الفائدة الثالثة، المشقّة والحرج إنّما يعتبران في موضع لا نصّ فيه، وأمّا مع النصّ بخلافه فلا. ولذا قال أبو حنيفة ومحمّد بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه، إلا الأذخر، وجوّز أبو يوسف رعيه للحرج، وردّ عليه بما ذكرناه، أي من أن الحرج إنّما يعتبر في موضع لا نصّ فيه»[157].

وتواصل خلاف الفقهاء والأصوليّين في مسألة تخصيص العُرف الدلالة العامّة للنصوص الشرعيّة بين مدافع عن هذا التخصيص ورافض له، فما هي حجج كل فريق ؟

## 1 ـ هل يخصّص العُرف العام ؟

يقول أبو حنيفة : «العُرف من المخصّصات، وحُمل الطعام على البُرّ لأنّه في عرف أهل الحجاز كذلك»[158]. ويقول الشيخ إبراهيم الرياحي التونسي (ت 1850م) : «والعُرف المعتبر هو ما يخصّص العام ويقيّد المطلق»[159].

---

(156) الاستصناع: دفع مبلغ مالي مباشرة لفائدة تاجر مقابل بضاعة لم توجد بعد زمن الدّفع وسيقع تسليمها في وقت لاحق.

(157) مجموعة رسائل ابن عابدين، 2/ 113.

(158) راجع، الزركشي، **البحر المحيط (مباحث العام**، فصل «فيما ظنّ أنّه من مخصّصات العموم»)، 3/ 392.

(159) انظر عبد الوهاب خلّاف، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه**، ص 125.

يقرّر هذان الشاهدان أنّ العُرف باستطاعته تخصيص النصّ الشرعي العام، كما يخبران أنّ علماء المذهبين الحنفي والمالكي انتصروا لاعتبار العُرف مخصِّصاً للعام، بخلاف علماء المذاهب الأخرى، فالحنفيّة يرون أنّ العُرف معتبر إن كان عامًا ويصلح مخصِّصاً ويترك به القياس، وصرّحوا بذلك في مسألة الاستصناع ودخول الحمّام والشرب من السقاء[160]. أمّا المالكيّة فإنّهم أوغلوا في احترام العُرف أكثر من المذهب الحنفي، وتجلّى ذلك في تخصيص النصّ العام بالأعراف مطلقاً، عامّة كانت أم خاصّة، لأنّه يوجد في كتب المذهب المالكي من المسائل ما يدلّ على التخصيص بالأعراف الفعليّة ولو كانت خاصّة[161]. ويبدو أنّ هذا الرأي يحتاج إلى تنسيب، لأنّ عدداً من الأصوليّين المالكية قبلوا تخصيص العموم بالعُرف القولي أو عرف التخاطب ورفضوا التخصيص بالعُرف العملي[162].

وقد آثر علماء الشافعيّة والمعتزلة وغيرهم مخالفة اتجاه المالكيّة والحنفيّة، فرفضوا تخصيص النصّ العامّ بالعُرف، قوليًا كان أو فعليًا، بحجّة أنّ النصّ أقوى من العُرف لذا فإنّ ما هو بشري لا يمكن أن يقضي على ما هو شرعيّ، يقول الجويني: «وإن كان الثاني لم يَجُزِ التخصيص بها. لأنّ أفعال الناس لا تكون حجّة على الشرع، بل لو أجمعوا عليه لصحّ التخصيص بها، لكن المخصِّص حينئذٍ هو الإجماع لا العادة»[163] ويعكس هذا الرأي خشية المؤسّسة الدينيّة من فقدان النصوص التأسيسيّة والتشريعيّة منزلتها لصالح اجتهادات الناس وأعرافهم، لذلك رفض بعض الأصوليين الإقرار بأنّ العُرف أو العادة دليل أصولي[164]

---

(160) محمّد أبو زهرة، **أبو حنيفة**، ص 1 ـ 35.

(161) يقول محمد جعيط (ت 1337 هـ): «وفي مسائل كتاب الوكالات من المدونة وغيرها من كتب المذهب ما يدلّ على التخصيص بالفعليّة ولو كانت خاصّة». **منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح**، 2/ 53.

(162) يقول الباجي: «يجوز تخصيص العموم بعبارة المخاطبين، وبه قال خويز منداد، لأنّ اللفظ إذا ورد حُمل على عرف التخاطب في الجهة التي ورد منها. وقال القاضي أبو محمّد: إن كان العُرف من جهة الفعل لم يقع به التخصيص». **إحكام الفصول**، ص 269. ويقول القرافي: العوائد القوليّة تؤثّر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً وغيره، بخلاف العوائد الفعليّة». **شرح تنقيح الفصول**، ص 212.

(163) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، 1/ 452.

(164) يقول الإسمندي: «أمّا العادة في الفعل فعلى ضربين: أحدهما جرت من غير استحسان =

ويصرّح الغزالي في هذا الصدد أنّ الحديث النبويّ إنْ عارض عادة الناس فينبغي ترك تلك العادة والعمل بالحديث[165].

## مثال تطبيقي على تخصيص العُرف العملي للنصّ العام

انطلق علماء المالكيّة من الآية ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 233] لتخصيص عموم الآية بالعُرف العملي. فالإمام مالك قصر وجوب الإرضاع على من جرى عرف قومها بإرضاع ولدها، أمّا من لم تجر عادة قومها بذلك، لعلوّ منزلتها ورفعة حسبها وقدرها، فقد استثناها من عموم الوالدات، لذا فهي غير مضطرّة إلى إرضاع ولدها إلا في حالة عدم قبوله ثدياً غير ثديها، فإنّها ملزمة بذلك حفاظاً على حياته.[166] ويتأسّس موقف مالك في هذه المسألة على عرف خاصّ بالمدينة وأهلها، غير أنّه إذا كان مالك وفيًّا للعادة الجارية في مدينته فماذا عن فقهاء مذهبه؟

أقرّ ابن العربي أنّ المسألة خلافيّة بين العلماء[167]، وأنّ لفظ الآية محتمل لكون الإرضاع حقًّا عليها أو لها «لكن العُرف يقضي بأنّه عليها، إلا أن تكون شريفة، وما جرى به العُرف فهو كالشرط، حسبما بيّناه في أصول الفقه من أن

---

= من الأمّة، وهذا لا يجوز تخصيص العام به، نظيره أن يعتاد الناس شرب بعض الدّماء. ثمّ يحرم اللّه تعالى الدماء كلها بلفظ عام لا يجوز تخصيصه بتلك العادة، لأنّ العام دليل والعادة ليست بدليل، لأنّ الناس كما يعتادون الحسن يعتادون القبيح». **بذل النظر في الأصول**، ص 246.

(165) يقول الزركشي: «وقال الشيخ أبو حامد لا يجوز التخصيص به (العُرف) قال: وذلك مثل أن يرد عن النبي خبر في بيع أو غيره وعادةُ الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخبر واطراح تلك العادة. قال: وليس في هذا خلاف». **البحر المحيط**، 3/ 392.

(166) راجع محمد جعيط، **منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح**، 2/ 52.

(167) يقول ابن العربي: «قد بيّنا في سورة البقرة شيئاً من مسائل الرضاع، ووضحنا أنّه يكون تارة على الأم ولا يكون عليها تارة. وتحريره أنّ العلماء اختلفوا فيمن يجب عليه رضاع الولد على ثلاثة أقوال، الأول: قال علماؤنا: رضاع الولد على الزوجة ما دامت الزوجيّة، إلا لشرفها أو مرضها، فعلى الأب حينئذ رضاعه في ماله. الثاني: قال أبو حنيفة والشافعي: لا يجب على الأم بحال. الثالث: قال أبو ثور: يجب عليها في كل حال». **أحكام القرآن**، 4/ 1828.

العُرف والعادة أصل من أصول الشريعة، يُقضى به في الأحكام، والعادة إذا كانت شريفة ألاّ ترضع فلا يلزمها ذلك»[168]

ويظهر أنّ هذا الموقف ليس من أثر عرف مدينة إشبيليّة التي ولد بها ابن العربي سنة 468هـ لكنّه من جرّاء الخضوع لسلطة المذهب وإمامه وما يفرضه ذلك من تقليد لمبادئه وأطروحاته حتّى إن تغيّر الزّمان والمكان.

وقد تواصل الخضوع لسلطة المذهب مع القرطبي يقول: «واختلف الناس في الرضاع: هل هو حقّ للأمّ أم هو حقّ عليها، واللفظ محتمل، لأنّه لو أراد التصريح بكونه عليها لقال: وعلى الوالدات إرضاع أولادهنّ، كما قال تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: 233]، ولكن هو عليها في حال الزوجيّة، وهو عرف يلزم إذ قد صار كالشرط، إلا أن تكون شريفة ذات تَرَفُّهٍ، فعُرْفُها ألاّ ترضع وذلك كالشرط»[169].

وقد استفاد الموقف المالكي بلا شكّ من غياب الدلالة القطعيّة للآية، فعبارتها لا تفيد الأمر الإلزامي وإنّما وردت في صيغة خبريّة قابلة للتأويل محتملة لشتّى القراءات، ومن هنا كان الخلاف بين العلماء.

ويبدو أنّ موقف مالك ومن جاراه ينمّ عن نظرة للمرأة لا تشذّ كثيراً عن النظرة القبَليّة السائدة قبل ظهور الإسلام. يقول محمد جعيّط: «ومن هذا القسم (العادة الفعليّة) ما ورد عن مالك من تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] بغير الشريعة، وأنّه لا يجب عليها إرضاع ولدها لأنّ العادة جارية بذلك، وذلك أنّ بعضهم ذكر أنّ هذه عادة العرب قبل الإسلام واستمرّ الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك، فإقرارها في زمن الوحي يقتضي التخصيص، وإلى هذا أشار الجلال السبكي بقوله: «والأصحّ أنّ العادة بترك بعض المأمور تخصيص إنْ أقرّها النبي والإجماع بأن كانت في زمانه وعَلِمَ بها ولم ينكرها»[170].

---

(168) ابن العربي، **أحكام القرآن**.

(169) **تفسير القرطبي**، 3/ 161.

(170) محمد جعيّط، **منهج التحقيق والتوضيح**، المرجع المذكور، 2/ 53.

وبناء على هذا الرأي ـ إن صحّ ـ كان مالك متّسقاً مع مجتمعه الذي كان مُقاماً على هِرميّة تضع المرأة في أسفل السلّم الاجتماعي، إلا أن المرأة الشريفة لها وضع خاص، فلئن كان المهر في عقد الزواج علامة من علامات قياس هذا العقد على عقد البيع فإن ذلك لا يعني إطلاق سلطان الزوج الكامل على زوجته، وقد دافع علماء المالكية على هذا الرأي اعتماداً على أصل المصلحة، فالمناكح إنما هي استحلال للفروج واستمتاع بها، ويخشى من فرض الرضاعة على الشريفة إلحاق الضرر بها وإنزالها إلى مرتبة الوضيعة[171].

والواقع أن العُرف الذي يدافع عنه مالك وعلماء مذهبه يستند إلى عدّة مصالح في الآن ذاته، فإنّ من شأنه المحافظة على نضارة المرأة وجمالها ودفع أذى التعيير بخدمة الولد وصيانة منزلة المرأة والفئة المترفّهة في المجتمع، إلا أن هذه المصالح تعدّ في رأينا معارضة لمصلحة الطفل الرضيع في رضاعه من أمّه، الأمر الذي يكسبه توازناً نفسيًا وحيويّة بدنيّة لا يجدها إن تكفّلت بإرضاعه اِمرأة غير أمّه، وهذه المصلحة تبدو أكثر أهمّية وأشدّ ضرورة من مصلحة المرأة الذاتيّة. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الموقف المالكي يصدم مبدأ المساواة بين البشر في النصّ القرآني، فهو يصرّح بأنّ التفاضل بين البشر لا يتمّ إلا على أساس التّقوى، وهكذا فالقول بأنّ الشّرف الاجتماعي يفرّق بين أصناف النّساء إحياءٌ للرّوح القبَليّة وتكريس للأعراف الجاهليّة.

## 2 ـ العُرف يخرق قواعد الشّرع

نعثر في **المدوّنة الفقهيّة والأصوليّة** على نماذج كثيرة لفقهاء اختاروا تغليب العُرف على القاعدة الشرعيّة. يقول أبو سنّة : «يؤخذ من هذه النصوص أنّ جمهور فقهائنا يشترطون لاعتبار العُرف أن يكون عامًّا في بلاد الإسلام كلّها، وأنّ العُرف الخاصّ لا يعتبر عندهم، اللّهمّ إلا إذا قرّرته السنّة، فإنّه يعتبر حينئذ، كما قال السيّد الشهيد عن استئجار الحائك ببعض ما يخرج من عمله فيما نقله البيري عنه : لا نأخذ باستحسان مشائخ بلخ، وإنّما نأخذ بقول مشائخنا المتقدّمين، لأنّ التعامل

(171) راجع نائلة السليني، **تاريخيّة التّفسير القرآني، قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث**، ص 101.

في بلد لا يدلّ على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصّدر الأول، فيكون ذلك دليلاً على تقرير النبيّ إيّاهم على ذلك، فيكون شرعاً منه. وخالف في هذا الشرح مشائخ بلخ وبخارى وخوارزم وأبو الليث وأبو علي النسفي، فقالوا باعتبار العُرف الخاصّ دليلاً ومخصِّصاً، ولذلك أفتوا بجواز كثير من المعاملات التي يمنعها الدليل، فأفتى مشائخ بلخ بجواز استئجار الحائك في الغزل ببعض ما يخرج من عمله مع أنّه ممنوع، بدلالة نهيه صلّى اللّه عليه وسلم عن قفيز الطحان[172].

وقد أوردنا هذا الشاهد على طوله لأنّه يُظهر أنّ فقهاء الهامش، أي المناطق البعيدة عن المراكز التقليديّة للإسلام، هم الذين تجرؤوا على تجاوز القواعد الشرعيّة، فكأن البعد الجغرافي يجعل الفقيه أكثر مرونة في التعامل مع «الشرع»، كما يبرز هذا الشاهد أن بعض الفقهاء كان لهم إدراك ثاقب لمسألة حيويّة هي مدى قدرة الفقه على احتواء الواقع المتغيّر المتجدّد، فإمّا أن يتطوّر هذا الفقه القديم على وقع ما يستجدّ في ضروب الحياة المتنوّعة وإمّا أن يتحجر بالتغافل عن كلّ جديد ورفضه.

وفي هذا المجال حدث تطوّر مهمّ في مسألة الشهادة في القرنين 16 و17م، عندما قبل العلماء شهادة اللفيف (وهي مجموعة من اثني عشر شخصاً على الأقل) حجّة شرعيّة دون أن يكونوا بالضرورة عدولاً. ويبرَّر هذا العُرف بالضرورة، وهي غياب العدول وخاصّة في المناطق الريفيّة[173] وقد أضفى الفقهاء على مبدإ الضرورة مشروعيّةً تجعله نوعاً من الرخصة، لاحتواء كلّ الأعراف ـ حتّى إن كانت شاذّة أو فاسدة ـ تحت مظلّة الشرع والمؤسّسة الدينيّة. يقول الشيخ محمد الخضر حسين: «يراعى العُرف في القضاء والفتوى، وليس للفقيه أن يفتي أو يقضي بما جرى به العُرف المخالف لأصل من أصول الشريعة إلا أن تدعو إلى ما جرى به العُرف ضرورة، فيكون الحكم مبنيًا على مراعاة الضرورة، ويدخل في قبيل الرخصة التي يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد، فشأن الفقيه أن ينظر في المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة، فإن وجدها ناشئة عن ضرورة،

(172) أبو سنّة، **العُرف والعادة في نظر الفقهاء**، ص 58.

(173) انظر عبد العزيز جعيّط، **الطريقة المرضية في الإجراءات على مذهب المالكية**، ص 171 ـ 178.

كان له أن يستثنيها من أصل المنع ويجعل الضرورة علّة استثنائها من ذلك الأصل، فإن كانت ناشئة عن جهالة أو هوى غالب فما له إلا أن يفتي بفسادها ويعلم الناس وجهة المعاملة الصحيحة»[174].

ونلاحظ في بعض الأحيان أن المحاكم الشرعيّة نفسها قد تأخذ بالعُرف وإن كان مخالفاً لروح الشرع، لأنّ الواقعة قد صوّرت في صيغة فقهيّة تقوم على حيلة من حيل الفقهاء، من ذلك: مسألة الربا، أو تنصل الزوج من الشروط التي تعهد بها للزوجة في جاوة، وخاصّة استخدام الوقف في شمال أفريقيا وغيرها لحرمان النساء من الميراث[175].

### و ـ التوظيف الواقعي للعُرف عند الماوردي والفرّاء الحنبلي

حاولنا في هذا المبحث القيام بدراسة تطبيقية مقارنة بين أثرين يحملان نفس العنوان هو «الأحكام السلطانية»، للوقوف على بعض نقاط الالتقاء أو الافتراق التي تجمع الفقيه الشافعي الماوردي أو تبعده عن الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفرّاء. وما يشغلنا من هذه المقارنة هو أساساً موقفهما من العُرف، وهو مصطلح كثير التواتر في الكتابين وحاضر في أغلب مباحثهما، من ذلك أنه تواتر في كتاب الماوردي إحدى وعشرين مرّة، غير أن مواطن ذكر المصطلح ليست دالة لوحدها على سياقات استخدام العُرف، فقد يشرّع الفقيهان لأعراف سياسية أو اجتماعية دون أي ذكر لمصطلح العُرف. وبناء على هذا نظرنا أولاً في موقفهما من الإمامة، وفي هذا الشأن كان على الماوردي، الذي يخدم الخلافة العباسية أن يواجه وضعاً سياسيًّا خرج عن العُرف، لذلك يتوقع من تنظيره للإمامة أن يكون مصطبغاً بصبغة فقهية ممزوجة بما يشي عن التزامه السياسي إزاء مؤسسة الخلافة، وقد تبدّت الصفة الأولى جليّة من عنوان الباب الأول في «عقد الإمامة»، فهو ينظر إلى الإمامة بوصفها عقداً كبقية العقود الفقهية، ممّا يعني وجوب توفر عناصر العقد فيها، وهي بالأساس: أهل الاختيار والإمام. وبناء على هذا حدّد الماوردي ثلاثة شروط لأهل الاختيار، أولها

---

(174) أورد هذا الشاهد دون إسناده إلى مصدره محمد رياض، **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، ص 452.

(175) راجع ف. بول، فصل «عادة» ب د.م.إ.، ط1 (بالعربيّة)، ص 455 ـ 456.

العدالة الجامعة لشروطها. ويتّضح من ذلك أن أول ما يعني الماوردي وكذلك الفرّاء الحنبلي في كتابه **الأحكام السلطانية** هو الجانب الأخلاقي فيمن سيختار الخليفة، باعتبار أن العدالة هي تنزه النفس عن ارتكاب الخطايا وكبح جماع هواها، أما الشرط الثاني فهو العلم، الذي يُتوصّل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، ويقصد بالعلم: الفقه وأصوله. ويتمثل الشرط الثالث في الرأي والحكمة، المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. ويبدو هذا الشرط منطقيًا وموضوعيًا باعتبار أن خطورة منصب الإمامة تقتضي أن يكون المؤهلون لاختياره على قدْر كبير من الحكمة والاجتهاد. لكن موضوعية الماوردي تغيب عندما يساهم في تكريس عرف يعترف هو نفسه أنه ليس من الشرع، وذلك أنه يقول: «وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده»[176] فهذا الموقف من شأنه إقصاء غير المقيمين في حاضرة الخلافة من المشاركة في اختيار الإمام دون وجه حق، كما أنه يستند إلى أساس واهٍ يتمثّل في قصر الأهليّة للخلافة على المقيمين في بلد الخليفة.

وينتقل الماوردي إثر حديثه الموجز عن شروط أهل الاختيار إلى التركيز على شروط أهل الإمامة، فهل تطابقت رؤيته في هذا المبحث مع رؤية الفقيه الحنبلي الفرّاء؟ لقد آثر الماوردي أن يكون أول شروط المرشح للإمامة: العدالة، أما الشرط الثاني فهو: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. ولعلّ مبتغاه من هذين الشرطين إعادة البريق الديني لمؤسسة الخلافة من خلال تطعيمها بشروط التقنين الشرعي، عساها تستعيد اضطلاعها بوظيفتها الأساسية في حراسة الدين فضلاً عن سياسة الدنيا[177]، بعد أن نأت عن السنن الشرعية وخضعت لشوكة البويهيين والسلاجقة. وبناء على هذا نفهم تأخير الماوردي شرط النسب القرشي إلى المرتبة السابعة، فإنه في نظره وإن كان ضرورياً فهو لا يستطيع أن يسهم في

(176) راجع الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 31. وانظر أبا يعلى الفرّاء الذي اتخذ نفس الموقف في **الأحكام السلطانية**، ص 19.

(177) يقول الماوردي في فاتحة باب الإمامة: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». المصدر نفسه، ص 21.

معالجة ما آل إليه حال الخلافة من ضعف وتدهور. لكنّ أبا يعلى الفرّاء كان له تصوّر مخالف، فهو يبدأ تعداد شروط أهل الإمامة بذكر شرط: القرشية، ممّا يبرز أن هاجسه الأول إضفاء المشروعية على خلفاء عهده من القرشيين العباسيين. وهو بذلك يغلّب انتماءه السياسي على صفته الفقهية. ولا ننسى أنه تمتع بمنزلة رفيعة عند الخليفتين القادر والقائم[178]، وأنّه كان مثل الماوردي ضمن فريق الوزير ابن المسلمة (ت 450 هـ) الذي كان يسعى بمعاضدة العلماء إلى إعادة المجد للخلافة السنّيّة[179]. ولعلّ ما يؤكد هذا الرأي ما تضمنه الشرط الرابع، فهو يبرز تردد الفقيه الحنبلي بين اشتراط أن يكون الإمام من أفضل المرشحين علماً وديناً وعدم الاعتداد بذلك، يقول: «وقد روي عن الإمام أحمد ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم، فقال في رواية عبدوس بن مالك القطان: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أميرَ المؤمنين لا يحلّ لأحد يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين»[180].

ويعدّ الاعتماد على هذه الرواية وعلى غيرها في حديثه اللاحق دليلاً على سعي الفرّاء إلى تشريع عرف التغلب الذي أضحى مقوماً أساسيًا يميّز مؤسسة الخلافة منذ بداية الحكم الأموي على أقل تقدير، وبهذا يسدي خدمة لا تقدّر بثمن لخلفاء زمنه، لأن له سلطة رمزية لا يستهان بها على أتباع المذهب الحنبلي وغيرهم من المذاهب. يقول ابنه في ترجمته: «وأصحاب الإمام أحمد له يتبعون، ولتصانيفه يدرسون ويُدرّسون، وعليه يعوّلون»[181].

وينتقل الفقيهان إِثر هذا إلى بحث كيفية تولي الخليفة لمنصبه، فيتفقان على جواز انعقاد الخلافة باختيار أهل الحل والعقد، أو بعهد الإمام من قبل، أي بتعيينه لمن يريد. وفي المستوى الأول يعرض الماوردي عدّة أطروحات تُبرز اختلاف العلماء في عدد من تنعقد بهم الإمامة، وفي مقدمتها أطروحة من يرون أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضاء به عامًّا. ويقف الماوردي

---

(178) راجع «ترجمة» ابنه له في آخر **طبقات الحنابلة** لأبي يعلى، 2/ 193.

(179) انظر فصل «ابن الفرّاء» لجورج مقدسي، بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية) 3/ 789.

(180) الفرّاء، **الأحكام السلطانية**، ص 20.

(181) الفراء، **طبقات الحنابلة**، 2/ 193.

ضدّ هذا الرأي، اعتماداً على عمل الصحابة في بيعة أبي بكر، ولعلّه يرمي من وراء ذلك إلى إبراز عدم واقعية هذه الأطروحة، لأنها لم تتحقق عبر تاريخ مؤسسة الخلافة، لذلك عرض بقية الأطروحات وتبنّاها من خلال غياب تعليقه عليها. وهكذا قَبِلَ أن تنعقد الإمامة بخمسة أشخاص أو ثلاثة وحتى بواحد. لكن هل يمثّل هذا العدد القليل خيرة أهل الحلّ والعقد في الأمة ؟ ألا يُفرغ هذا الموقف فكرة التعاقد من كل مضمون سياسي ؟ لماذا يصرّ الماوردي على الاختيار حتى لو تمّ عبر فرد واحد فقط ؟[182]. إن خلفية هذا الموقف قد تُفهم إذا استحضرنا السياق التاريخي الذي يكتب فيه الماوردي، وهو سياق جدلي سنّي شيعي حول الإمامة، لذلك فإن مبدأ الاختيار وإن كان غير متحقق تاريخيًّا فإنه يظلّ شكلية فقهية يتمسّك بها لنفي الأطروحة الشيعية القائمة على التعيين الإلٰهي والنصّ على الإمام.

ويبدو موقف أبي يعلى الفرّاء في هذه المسألة مخالفاً للماوردي ومتذبذباً في نفس الوقت، فهو في المستوى الأول يخالف الفقيه الشافعي بإصراره على أن انعقاد الإمامة لا يكون إلا باختيار جمهور أهل الحل والعقد، وبناء على هذا يغيِّب ذكر بقية الأطروحات التي عرضها الماوردي، لكنه يظهر متذبذباً حين يناقض هذا التوجه قائلا : «وروي ما دلّ على أنها تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى العقد»[183]، ويستند في هذا الشأن إلى الخبر المذكور سابقاً عن أحمد بن حنبل وإلى خبر آخر مروي عنه يقول فيه في رواية أبي الحرث في الإمام يخرج عليه من يطلب الملك فيكون مع هذا قوم ومع هذا قوم : «تكون الجمعة مع من غلب»، واحتج بأن ابن عمر صلّى بأهل المدينة في زمن الحرة، وقال : «نحن مع من غلب»[184].

وإذا كان هذا الخبر يؤكّد مجدّداً سعي الفرّاء إلى إضفاء المشروعية الدينية على عرف التغلّب والاستبداد، فإنه يشير إلى أهمية صلاة الجمعة دينياً وسياسيًّا، فهي على الصعيد الأول تعدّ هامة، لأنّها صلاة جماعية أسبوعية، أمّا على الصعيد الثاني فهي مناسبة يُذكر فيها الخليفة أو المستولي على السلطة ويدعى له من خلالها[185].

---

(182) راجع حنّا ميخائيل، **السياسة والوحي، الماوردي وما بعده**، ص 77.

(183) الفرّاء، المصدر المذكور، ص 23.

(184) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(185) انظر : Calder, N., *Friday prayer and the Juristic theory of Government, Sarakhsi,* =

وقد اتفق كل من الماوردي والفرّاء في إجازة انعقاد الإمامة بالتعيين أو بوصية الإمام، فأمّا الماوردي فإنه يؤصل ذلك اعتماداً على الإجماع المتمثّل في سابقتين، أولاهما أن أبا بكر عهد بها إلى عمر فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثانية أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها، لكن هذا الرأي يخفي اختلاف العلماء في هذه المسألة، من ذلك أن ابن تيمية عارضه وردّ على أدلة المجيزين لذلك[186]. ولا ريب أن مرمى فكر الماوردي تبرير العُرف السياسي الذي جرى عليه انتقال السلطة من خليفة إلى آخر، فهو ينهض أساساً على التعيين والعهد. وفي هذا الإطار بحث الفقيهان مسألة جواز تولية الخليفة ابنه أو والده، فأمّا الماوردي فإنه اكتفى بعرض أطروحة النافين وأطروحة المثبتين دون تحديد موقف صريح. وقد فُسّر هذا الموقف بأن الماوردي غير قادر لا على تجويز ذلك لأنه ينمّ عن وراثة وإن مغلّفة بغشاءٍ واهٍ، أو على رفضه كليًا لأن في ذلك تسليماً بوجهة نظر الشيعة الذين هاجموا النظرية السياسية السنّيّة[187] وأمّا أبو يعلى، فإنه كان صريحاً في تبني جواز عهد الخليفة لابنه أو أبيه. يقول: «ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوّة إذا كان المعهود له على صفات الأئمّة»[188]. وهكذا يكرّس الفقيه الحنبلي مشروعية الاستبداد والوراثة في الحكم مغيّباً أهل الحل والعقد ومتناسياً أن الإمامة عقد بين طرفين. يقول: «ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحلّ والعقد»[189]. ولا يعدّ هذا الموقف غريباً عن سياقه التاريخي فقد جرى العُرف السياسي بما من شأنه تهميش العلماء وأهل الحلّ والعقد في اختيار الخلفاء. ولم يكن الفقهاء المشتغلون في دائرة السلطة بقادرين على غير تبرير ذلك العُرف الخارج عن قواعد الشرع، محافظة على امتيازاتهم وتحالفهم مع السلطة السياسية وانسجاماً مع آراء أغلب معاصريهم. وهكذا يقول الماوردي: «وإذا فوّض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولاتها ووكل النظر

= *shirazi, Mawardi, Bulletin of the school of oriental and African studies,* XLIX, 1986, pp. 35-47.

(186) راجع ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، 1/ 189 ـ 192.

(187) انظر حنّا ميخائيل، المرجع المذكور، ص 77.

(188) أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص 25.

(189) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فيها إلى المستولين عليها، كالذي عليه أهل زماننا، جاز لمالك كل إقليم أن يستوزر»[190].

وفي هذا السياق اتفق الفقيهان الشافعي والحنبلي على تبرير اغتصاب السلطة عن طريق القوة، متمثلاً في إمارة الاستيلاء وهي في تعريفهما «التي تعقد عن اضطرار فيستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها»[191]، ولئن أقرّ كلاهما أن هذه الإمارة خارجة عن عرف التقليد المطلق أي إنها تمثّل استثناء وخروجاً عن المعهود لتمردها على الخليفة، فقد سعيا عن طريق الاعتراف بمشروعيتها إلى الحرص على استمرار تطبيق القوانين الشرعية. يقول الفرّاء: «وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق ففيه من حفظ القوانين الشرعية ما لا يجوز أن يترك فاسداً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار»[192]. وهكذا يشرّع الفقيهان للأمر الواقع اعتماداً على الضرورة التي أضحت قاعدة من قواعد العُرف السياسي في الفكر الإسلامي عموماً وعند الماوردي والفرّاء تخصيصاً، وعلى أساسها يباح المحظور وهو الخروج عن الأصول والقواعد الشرعية. يقول الماوردي: «فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب. وجاز مثل هذا وإن شذّ عن الأصول لأمرين أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة»[193].

ولئن اتفق الفقيهان في النقاط السابقة فإن بينهما اختلافاً قد لا يظهر من المطالعة السريعة للكتابين وهو يتركّز في مجال سلطة الأمير المستولي، فالماوردي يقصر سلطته على المجال الدنيوي السياسي ويوكل المجال الديني للخليفة[194]،

---

(190) الماوردي، المصدر المذكور، ص 71. وانظر موقفاً مماثلاً لدى أبي يعلى، **الأحكام**، ص 33.

(191) الماوردي، المصدر المذكور، ص 76. وانظر أبا يعلى، المصدر المذكور، ص 37.

(192) الفرّاء، المصدر المذكور، ص 37؛ وانظر موقفاً مماثلاً للماوردي، ص 77.

(193) انظر الماوردي، ص 77. والفرّاء، ص 38.

(194) يقول الماوردي: «فيكون الأمير باستيلائه مستبدًّا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة». المصدر المذكور، ص 76 ـ 77.

لذلك يعتبر أن من واجبات الأمير حفظ منصب الإمامة بوصفه منصباً دينيًا ينوب فيه الخليفة عن الرسول في تدبير أمور الملّة، كما أن من واجباته إعلان طاعته الدينية للخليفة، أمّا أبو يعلى الفراء فإنه يجعل سلطة أمير الاستيلاء تتسع لتشمل مجالي السياسة والدين[195]، لذلك لم يشترط أن من واجباته ظهور الطاعة الدينية وإنما اكتفى بعبارة ظهور الطاعة دون تقييد الطاعة بأي وصف. وهكذا يمكن أن نستخلص أن الماوردي بدا أكثر حرصاً من أبي يعلى على الحفاظ على الخليفة رمزاً لوحدة الجماعة وممثلاً شرعيًا وحيداً للزعامة الدينية، فهذا في نظره الحلّ الأمثل لمواجهة تفتت الجسم السياسي للخلافة، لكن هذا التصور يتعاضد في رأي الماوردي مع الإقرار بشرعية سلطة كل من يخرج عن الخليفة، فهذا نمط من التفكير الواقعي الذي يبتغي خدمة الخلافة عن طريق احتواء كل خروج عليها من خلال منحه الصبغة الشرعية. ولعل ما يبرّر موقف الماوردي هذا أنه كان منخرطاً في خدمة الخلافة، من ذلك قبوله القيام بعدّة مهمات سياسية كلّفه بها الخليفة، أما أبو يعلى فإنه آثر أن يبقى بعيداً نسبيًا عن العمل السياسي وعن الاحتكاك برجال السلطة. وقد تبدّى هذا من خلال الشروط التي وضعها عندما طُلب لتولي القضاء بدار الخليفة وقضاء الحريم، ومنها عدم حضوره أيام المواكب وعدم خروجه في مواكب الاستقبال وعدم ذهابه إلى دار السلطان[196].

وإذا كان الماوردي والفرّاء الحنبلي يستخدمان العُرف لتبرير السلوك السياسي القائم على القوة، فإنّهما يفعلان الأمر ذاته لتبرير السلوك الاجتماعي القائم على عدم المساواة بين الفئات المسلمة، ويتجلّى ذلك من خلال «ولاية النقابة على ذوي الأنساب»، وهي مؤسّسة موضوعة «لصيانة ذوي الأنساب الشريفة عن ولاية من لا يكافئهم في النسب، ولا يساويهم في الشرف»[197]. وقد حاول الفقيهان كلاهما ـ عبثاً ـ تأسيس مشروعية هذه الولاية على حديث نبوي هو «**اعرفوا أنسابكم تصلوا أرحامكم**، فإنه لا قربى بالرحم إذا قطعت وإن كانت قريبة، ولا

(195) يقول الفرّاء: «فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالخليفة في تدبير السياسة وتنفيذ الأحكام الدينية». المصدر المذكور، ص 37.

(196) أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، 2/ 199.

(197) راجع الماوردي، المصدر المذكور، ص 171.

بُعد بها إذا وُصلت وإن كانت بعيدة»[198]. لكن هذا الحديث لا يدلّ على أكثر من الدعوة إلى معرفة الأنساب من أجل صلة الرحم، وليس فيه ما يدل على تمييز نسب على آخر. لكن الماوردي وأبا يعلى يستخدمان نص الحديث لتأصيل عرف اجتماعي وسياسي جرى على تفضيل الأنساب الشريفة التي تتصل بالرسول، وهما إذ يفعلان ذلك يبتغيان غاية سامية في نظرهما هي حفظ حرمة الرسول[199]، لكنهما ينتهيان إلى نقيض هذه الغاية عندما يهدران حرمة حقوق الأَمة، وأساسها العدل والمساواة بين الفئات والأفراد، فمقياس التفاضل في الإسلام ليس الثروة أو الجاه أو الشرف العائلي، فتلك كانت خصائص التعامل الاجتماعي في فترة ما قبل الإسلام، لكن الأفضلية حسب منطوق النص القرآني للأتقى[200]. ويبدو أن سلطة العُرف على النفوس والأذهان ودعم السلطة السياسية والمؤسسة الدينية لها جعلت الفقهاء يتغاضون عن مبدإ المساواة لإرساء مبدإ التمييز الاجتماعي. وبناء على هذا وقع التسلط على المرأة المنتسبة إلى العائلات الشريفة لمنعها من الزواج إلا ممن يكافئها نسباً[201].

والطريف في هذا الصدد أن التمييز في معاملة الفئات الاجتماعية يطبّقه الفقهاء حتى على ذوي الأنساب الشريفة المفضلين على باقي الخلق، فالرجال منهم لا يُمنعون من الزواج من النساء غير الشريفات لكن النساء في المقابل يُمنعن، ولعلّ هذا لا يفهم إلا في إطار الموقف الفقهي السلبي من المرأة عموماً بقطع النظر عن انتمائها الاجتماعي. وهكذا، فإن الماوردي والفرّاء الحنبلي لم

---

(198) هذا الحديث لم يخرجه أصحاب **الصحاح** لكنه برز في كتابين من كتب الحديث أُلِّفا في القرنين الرابع والخامس الهجريين. انظر الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، 1/ 165 و4/ 178. وارجع إلى البيهقي (ت 458 هـ)، **سنن البيهقي الكبرى**، 10/ 157.

(199) يقول الماوردي أثناء عرضه واجبات النقيب على ذوي الأنساب: «أن يأخذهم من الآداب بما يضاهي شرف أنسابهم وكرم محتدهم لتكون حشمتهم في النفوس موفورة، وحرمة رسول اللّه (ﷺ) فيهم محفوظة». المصدر المذكور، ص 172.

(200) انظر الآية ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

(201) يصرّح الماوردي أن من واجبات النقيب: «أن يمنع أياماهم أن يتزوجن إلا من الأكفاء، لشرفهن على سائر النساء، صيانة لأنسابهن وتعظيما لحرمتهن، وأن يزوجهن غير الولاة أو ينكحهن غير الكفاة». المصدر المذكور، ص 172.

يجرؤا على توظيف العُرف لتجويز الخروج على النص أو تعطيله بشكل وقتي استجابة لحاجات اجتماعية طارئة ومستجدة، لكنهما ساهما في تكريس الأعراف السائدة وتثبيتها وتبرير مشروعيتها، ولذلك وجدناهما يؤصلان العُرف السياسي القائم على القوة والخارج عن القواعد الشرعية، ويسيّجان المنظومة السنّيّة وأعرافها المستقرّة في فهم النصوص الدينية وتأويلها بما وقع الإجماع عليه وإقصاء بقية الاجتهادات غير السنّيّة[202]، ويدعمان الأعراف الاجتماعية القائمة على التمييز بين الأحرار والعبيد وبين الرجال والنساء. وعلى هذا الأساس فإن الاجتهاد العُرفي الذي أشار إليه الفقيهان لا يعني سوى إفساح مجال ضيّق لمن يتولّى شؤون الناس اليومية المباشرة، كالمحتسب للاجتهاد، في مسائل بسيطة وغير جوهرية، لأن هذا النوع من الاجتهاد يظلّ ـ على غرار الاجتهاد الشرعي ـ مقيّداً بسلطة مرجعية لا يقدر على الانعتاق منها وهي سلطة الأصل، وهو النص في حالة الاجتهاد الشرعي، والقاعدة الاجتماعية الثابتة بالعُرف في حالة الاجتهاد العُرفي. يقول الماوردي: «والفرق بين الاجتهادين أن الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العُرفي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالعُرف»[203].

## خاتمة

تثبت الدراسة المقارنة بين تعريف الفقه الإسلامي للعُرف وتعريفه في القانون الوضعي الحديث تشابهاً واضحاً بين العناصر التي بنى عليها كلّ طرف مقاربته[204]، كما تبرز الدراسة التاريخيّة لأدلّة مشروعيّة العُرف عند الفقهاء

---

(202) انظر قول الماوردي في باب «أحكام الحسبة» عن واجبات المحتسب: «وإذا وُجد من يتصدّى لعلم الشرع وليس من أهله، من فقيه أو واعظ، ولم يأمن اغترار الناس به في سوء تأويل أو تحريف جواب، أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله... وهكذا لو ابتدع بعض المنتسبين إلى العلم قولاً خرق به الإجماع وخالف فيه النص وردّ قول علماء عصره، أنكر عليه وزجره... وإذا تعرض بعض المفسرين لكتاب اللّه تعالى بتأويل عدل فيه عن ظاهر التنزيل إلى باطن بدعة تتكلف له غمض معانيه، أو تفرّد بعض الرواة بأحاديث مناكير تنفر منها النفوس، أو يفسد بها التأويل، كان على المحتسب إنكار ذلك والمنع منه». **الأحكام السلطانية**، ص 402. وانظر الفرّاء، **الأحكام السلطانية**، ص 293.

(203) الماوردي، المصدر المذكور، ص 413.

(204) انظر سمير عالية، **نظام الدولة والقضاء والعُرف في الإسلام، دراسة مقارنة**، ص 448.

والأصوليّين غياب نصّ قرآني قطعي الدلالة ومتّفق عليه يصلح مستنداً للعرف، فالآية الوحيدة في هذا المجال خلافيّة الدلالة، أمّا الحديث الذي يُحتجّ به في هذا المجال فهو أيضاً حجّة ضعيفة لا يمكن أن يتأسس عليها العُرف. ويبدو أنّه إزاء ضعف الأدلّة النقليّة اتّجه الفقه الإسلامي إلى إقامة القوّة الملزمة للعُرف على أساس ضرورته الاجتماعيّة وحاجة النّاس إليه لتحقيق مصالحهم العمليّة. يقول الشاطبي في هذا السياق: «لمّا قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنّه لا بدّ من اعتباره العوائد»[205].

وقد توصلنا إثر سبرنا منزلة العُرف في المذهب المالكي إلى أنّ المصادر المالكيّة بين القرن الثالث والخامس لم تصرّح بأنّ العُرف مصدر للتّشريع وإن أحالت عليه في كثير من المباحث، ولم يبدأ الاعتراف الصريح بالعُرف إلا في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة عن طريق أبي بكر بن العربي، وتدعم ذلك مع القرطبي والقرافي خاصّة، ومنذ ذلك التاريخ بدأت تظهر في مصادر المالكيّة الفقهيّة أو الأصوليّة فصول خاصّة بالعُرف.

وهكذا فإنّنا نختلف مع صاحب فصل «عُرف» في **دائرة المعارف الإسلامية**، فقد اعتبر أنّ العُرف لم يكن معترفاً به بوصفه مصدراً للتشريع في الفقه الإسلامي التقليدي، لكن منذ القرن 10هـ/ 16م أصبح شبه معترف به رسميًا.

ولعلّ ما أوقع هذا الباحث في حكمه اكتفاؤه بالمصادر الحنفيّة، لكن الناظر في هذه المصادر تستوقفه المنزلة المهمّة التي منحها السرخسي للعُرف في أصوله أو في كتبه الفقهيّة، وخاصّة كتابه **المبسوط**، وفي هذه المصنّفات أقرّ هذا الفقيه بقواعد أساسيّة في الفقه الإسلامي من قبيل «الثابت بالعُرف كالثابت بالنصّ».

وقد أعلن ابن نجيم ابن القرن 10هـ/ 16م أنّ الفقهاء قبله أحالوا على العُرف في مسائل فقهيّة كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، وهذا قد يجعلنا نميل إلى اعتبار علماء المذهب الحنفي أكثر جرأة في التعامل مع العُرف واعتباره مصدراً للأحكام في كتبهم الفقهيّة منه في مصادرهم الأصوليّة. وما يدعم هذا الرأي الجدول الإحصائي لتواتر لفظ العُرف في بعض مصادر الفقه الحنفي وعثورنا على تأصيل العُرف في كتاب **فقهي** للسرخسي لا في كتابه **الأصولي**.

---

(205) الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 575.

وفي المذهب الشافعي وقع الاستناد إلى العُرف دون الاعتراف الصريح بأنّه مصدر للتشريع، ولم يقع هذا الاعتراف إلا بدايةً من أواخر القرن التاسع للهجرة مع السيوطي. وقد وقفنا عند أنموذج الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** لنبرهن على أنّ المذهب الشافعي وإن كان لا يقرّ بالعُرف نظريًا فإنّه يفعل ذلك على الصعيد العملي لتبرير ممارسات سياسيّة قد لا تكون في كثير من الأحيان منسجمة مع الشرع. وقد لمسنا حرصاً واضحاً عند الأصوليّين الشافعيّة على تحديد مجال عمل العُرف في اللغة والمعاملات وإبعاده عن مجال الشرع حتى يؤكّدوا أولويّة النصّ الشرعيّ على العُرف.

وعندما ننظر في المصادر الحنبليّة نلفي للعُرف منزلة مهمّة بدايةً من القرن الخامس للهجرة، وتدعّم ذلك بفضل ابن قدامة وابن تيميّة وتلميذه ابن قيّم الجوزية تحت تأثير الكتابات المالكيّة، لكنّنا لم نعثر لدى الحنابلة على تصريح واضح بأنّ العُرف مصدر للتّشريع .

وهكذا فإنّ العُرف وإن لم ينل الاعتراف الرسمي في النظريّة الفقهيّة الأصوليّة الشافعيّة والحنبليّة بالخصوص، فإن ذلك يبرّره خشية الأصوليّين من أن يتحوّل الإنسان إلى مشرّع إلى جانب اللّه.

وقد اضطرّ الأصوليّون والفقهاء تحت ضغط النوازل والقضايا الجديدة إلى الرجوع إلى العُرف محاولين امتصاص قسم كبير منه والسعي إلى تقنينه[206]، لذلك جعلوا للعُرف سلطة على مجالات كثيرة في الواقع الإسلامي، ودعوا إلى تغيّر الأحكام والفتاوى بحسب تغيّر الأعراف، لكن بحكم بطء التغيّرات الاجتماعيّة ظلّت الأعراف المتحكّمة في الواقع محافظة عبر القرون على طابع التمييز بين الفئات الاجتماعيّة وبين الأجناس والألوان، ولم يسع الفقهاء والأصوليون إلى تغيير هذا الوضع وإنّما أسبغوا عليه المشروعيّة حفاظاً على امتيازاتهم وحرصاً على عدم المواجهة مع السلطة السياسيّة وتجنّباً لخلخلة النظام الاجتماعي ممّا قد يهدّد المؤسّسة الدينيّة.

---

(206) راجع:
Touati, Houari, *La loi et l'écriture, Fiqh,'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nasir* (m. 1085h/1674). *Annales Islamologiques,* Tome XXVII, 1993, p. 108.

وقد لاحظنا لدى ابن عرفة أحد علماء المالكيّة ما يُعَدُّ خرقاً لهذه القاعدة العامّة، فقد تجرّأ على رفض نظام اجتماعي قائم هو الخماسة، لكنه في المقابل قَبِلَ أعرافاً أخرى مثلما قَبِلَ علماء مذهبه عادة التمييز بين المرأة الشريفة وغير الشريفة في الرضاعة، علامة على تطويع المالكيّة ـ ومعهم الحنفيّة ـ للنصّ عن طريق تخصيصه بالعُرف، إلا أنّ هذا الموقف من النص ينبذه كثير من العلماء خشية تغليب العُرف على النص، لذا رفضوا تخصيص العادات للعام.

ومع ذلك برزت في تاريخ الفقه الإسلامي نماذج كثيرة للخروج عن النصوص والقواعد الشرعيّة بفعل تحكيم أعراف عدّت خاصّة أو فاسدة، ووقع في كثير من الأحيان إدماجها ضمن الفقه باستخدام مبدإ الضرورة الذي تفرضه مصلحة الناس.

وهكذا كانت مواقف المذاهب الإسلاميّة من العُرف مختلفة، لحساسيّة النتائج المترتّبة على الاعتراف بالعُرف ولخشية الأصوليّين من أن يفلت كثير من قضايا الناس من مجال سلطة الشرع إلى حيز العُرف، وهذا ما يبرّر ظهور خلاف ونزاع بين العلماء في مرجع كثير من القضايا: هل هو الشرع أم العُرف؟[207]

(207) راجع قول ابن تيميّة تعليقاً على الآية ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ [المائدة: 89]: «فأمر اللّه تعالى بإطعام المساكين من أوسط ما يطعم الناس أهليهم، وقد تنازع العلماء في ذلك: هل هو مقدر بالشرع أو يُرجع فيه إلى العُرف، وكذلك تنازعوا في النفقة، نفقة الزوجة، والراجح في هذا كلّه أن يرجع فيه إلى العُرف». **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، 26/ 114.

# الفصل الثاني

# المصلحة بين النصّ والواقع

يتواتر لفظ المصلحة في مصادر علم أصول الفقه تواتراً يختلف من مذهب إلى آخر. ويعرّف الأصوليّون المصلحة في موضعين في كتبهم، فالموضع الأوّل هو مبحث المناسب المرسل، أحد مباحث العلّة والقياس. يقول القرافي في سياق مبحث «الدّال على العلّة» : «والثّالث المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة. . . والمناسب ينقسم إلى ما هو في محلّ الضّرورات وإلى ما هو في محلّ الحاجات وإلى ما هو في محلّ التتمّات. . .»[1]. ومن الجليّ أنّ تعريف المصلحة هذا يحدّدها بالفعل الّذي اشتمل عليها.

أمّا الموضع الثّاني لتعريفها فيرد في الفصول القليلة الّتي خصّصها الأصوليّون لها بوصفها دليلاً شرعيًّا قائماً بذاته. وفي هذا المجال لا تخرج تعريفات الأصوليّين للمصلحة عن اعتبارها جلب منفعة أو دفع مضرّة. يقول الغزالي : «أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّرع، ومقصود الشّرع من الخلق

---

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 391

خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2].

ويبدو من هذا التّعريف ارتباط النّظر إلى المصلحة بالشّرع، ويتجلّى ذلك أيضاً في التقسيم الأصولي لها. يقول الرازي: «إنّ المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: أحدها ما شهد الشرع باعتباره، وثانيها ما شهد الشرع ببطلانه، والقسم الثالث ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال نص معيّن»[3].

وهذا القسم الأخير أُطلق عليه المصلحة المرسلة، إلا أنّه اختلُف في معنى الإرسال، ففُسّر طوراً بأنّه عدم الاعتماد على أيّ نصّ شرعي، فيترك للعقل حقّ اكتشافها، وفهم طوراً آخر بأنّه غياب التعويل على نصّ خاص، وإنّما تدخل المصلحة ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامّة. واستنادا إلى هذا التفاوت في معنى الإرسال تفاوتت تعريفات المصلحة المرسلة[4].

### أ ـ حجّيّة المصلحة

لم يتّفق علماء الفقه وأصوله على حجّيّة المصلحة عموماً والمصلحة المرسلة خصوصاً، فذهب بعضهم إلى رفضها بشكل قطعي، ورأى آخرون قبولها بشكل محدود ومشروط، في حين توسّع فريق آخر في العمل بها حتّى عارض بها النّصوص. يقول ابن النجار: «وقال بعض أصحابنا: أنكرها متأخرو أصحابنا من أهل الأصول والجدل وابن الباقلاني وجماعة من المتكلّمين، وقال بها مالك والشّافعي في قول قديم، وحكي عن أبي حنيفة»[5]. لكن ما هي أدلّة المثبتين والنّافين؟

---

(2) الغزالي، **المستصفى**، ص 184.

(3) الرازي، **المحصول**، 2/ 578.

(4) راجع محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 381.

(5) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 4/ 433 ـ 434.

## 1 ـ موقف الإثبات

### * التاصيل القرآني

اعتبر الأصوليون المثبتون للمصلحة أنّ في القرآن آيات كثيرة دلّت على اعتبارها مطلقاً، وفي هذا المجال ذكر العزّ بن عبد السلام (ت 660 هـ) أنّ الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلّها والزّجر عن المفاسد بأسرها[6]

واحتجّ بعض الأصوليّين بالآية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] لإثبات حجّيّة المصلحة، فهي تخبر أنّ إرسال الرّسل رحمة للنّاس، ومن الرّحمة الإذن لهم على لسان الرّسول في جلب المصالح ودفع المفاسد عنهم. يقول عضد الدّين الإيجي (ت 756 هـ) : «وظاهر الآية التّعميم، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلّها، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالاً لغير الرّحمة، لأنّه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم». ثم قال : «والتّعليل هو الغالب على أحكام الشّرع، وذلك لأنّ تَعَقُّلَ المعنى ومعرفة أنّه مفض إلى مصلحة أقربُ إلى الانقياد من التّعبّد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم»[7].

وقد اعتبر الطوفي في رسالته عن المصلحة أنّ الدليل القرآني أحد أدلّة رعايتها على التفصيل، وأنّ رعاية مصلحة النّاس في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم ظاهرة في كثير من الآيات[8] واستخلص أخيراً أنّه ما من آية من الكتاب إلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح[9].

---

(6) راجع العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ص 642. وانظر كتابه **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى**، ص 134

(7) العضد، **شرح مختصر ابن الحاجب**، 2/ 238.

(8) ذكر مثلاً الآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].

(9) «شرحه للحديث الثاني والثلاثين»، ص 22 ـ 23.

ولئن تعدّدت الحجج القرآنيّة التي اعتمدها الأصوليّون لإثبات مشروعيّة المصلحة إجمالاً، فإنّ الأمر كان بخلاف ذلك، فيما يتعلّق بالمصلحة المرسلة، إذ لم نجد إلا حجّة وحيدة لدى فخر الدّين الرازي، وهي نفسها الحجّة القرآنيّة الّتي يثبت بها الأصوليّون القياس. يقول: «وأمّا المنقول فالنصّ والإجماع، أمّا النصّ فقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر: 2] أمر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً مجاوزة فوجب دخوله تحت النصّ»[10]. ويُبرز غياب الحجج القرآنيّة لتأصيل المصلحة المرسلة لدى أهمّ مناصريها وعيهم بعدم وجوب آيات صريحة وقطعيّة الدلالة في المسألة.

## * تأصيل المصلحة بالحديث النبوي

ارتبط إسباغ المشروعيّة الدينيّة على دليل المصلحة بحديث مروي عن الرسول نصّه: «**لا ضرر ولا ضرار**». ويُعَدُّ نجم الدين الطوفي أول من صرّح بهذا الموقف، ففي كتابه الأصولي **شرح مختصر الروضة** تطرّق في مناسبتين إلى هذا الحديث في سياق بحثه في المصلحة[11]، لكنّ هذه الصلة لم تتوطّد إلا في شرحه للحديث الثاني والثلاثين ضمن شرحه «للأربعين حديثاً النوويّة»[12]

(10) الرازي، **المحصول**، 2/ 58.

(11) يقول الطوفي في حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**» في «مبحث النهي»: «والوجه الثالث أنّ النهي يدلّ على تعلّق المفسدة بالمنهي عنه في نظر الشارع، وإعدام المفسدة مناسب عقلاً وشرعاً. أمّا الأوّل فلأنّ الشارع حكيم لا ينهى عن مصلحة، وإذا انتفى نهيه عن المصلحة لم يبق إلا نهيه عن مفسدة، إذ لا واسطة بين المصلحة والمفسدة. وأمّا الثاني، فلأنّ المفسدة ضرر على الناس في المعاملات وشين يجب أن تُنزّه عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً عملاً بقوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار**». **شرح مختصر الروضة**، 2/ 438. وتكرّر ذكر هذا الحديث في مبحث «هل يسأل المقلّد بعض المجتهدين أو يتخيّر الأفضل؟» حيث يقول الطوفي: «الثالث يأخذ بأخفّ القولين، لعموم النّصوص الدالة على التخفيف في الشريعة كقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] وقوله عليه السلام: «**لا ضرر ولا ضرار**»، المصدر نفسه، 3/ 669 ـ 670.

(12) صنّف هذا الكتاب المحدّث الشامي محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي المتوفّى سنة 676 هـ. راجع حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 1/ 59.

استهلّ الطوفي بحثه بإيراد نصّ الحديث الذي اعتمده وبيان مصادره. يقول: «عن أبي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري أنّ رسول اللّه ﷺ قال: **«لا ضرر ولا ضرار»** حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك في **الموطّأ** عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً، فأسقط أبا سعيد. وله طرق يقوى بعضها ببعض»[13]

إثر ذلك توقّف الطوفي لدراسة سند الحديث، وهذا ما دعاه إلى القول: «إنّ الحديث اللّين أو الضعيف من جهة الضبط قد يقوّى بالشواهد المنفصلة حتى يبلغ درجة ما يجب العمل به»[14]. وبالفعل سكت الطوفي عن مشاكل هذا الحديث ليصل إلى مبتغاه، وهو اعتباره ثابتاً، ليبني عليه حجّيّة المصلحة. يقول: «فإذن هذا الحديث ثابت يجب العمل به»[15].

والملاحظ أنّ حديث **«لا ضرر ولا ضرار»** أورده أعلام الفكر السنّي والفكر الشيعي، ففي المستوى الأوّل رواه مالك في **الموطّأ** في مناسبتين[16]، لكن هذه الرواية غير قويّة لأنّها مرسلة[17]، كما رواه ابن ماجه والدارقطني مسنداً، أي متّصلاً لم يحذف من إسناده أحد، بيد أنّ هذا الإسناد غير متّفق عليه بين العلماء، ذلك أنّ بعضهم قدح فيه[18]، وفضلاً عن ذلك يوجد عدّة رواة ضعاف أو

---

(13) الطوفي، «شرح الحديث الثاني والثلاثين» ضمن كتاب مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، ص 14.

(14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(15) المصدر نفسه، ص 15.

(16) انظر الحديث في «باب القضاء في المرفق» **الموطّأ**، 2/ 745، وباب «ما لا يجوز من عتق المكاتب»، 2/ 804 ـ 805.

(17) يقول الطوفي: «المرسل ما حذف من إسناده الصحابي عند المحدثين، وأي راو كان عند الأصوليّين». المصدر المذكور، ص 14. وانظر هذا الحديث لدى أبي داود، كتاب **المراسيل**، 2/ 207 الباب «71: في الأضرار».

(18) يقول ابن عبد البر: «لم يختلف عن مالك في إرسال هذا الحديث». قال: «ولا يسند من وجه صحيح.. وقال خالد بن سعد الأندلسي الحافظ: لم يصحّ حديث **«لا ضرر»** مسنداً». راجع ابن رجب، **جامع العلوم والحكم، شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم** (الحديث 32 «لا ضرر ولا ضرار»)، ص 219.

مجروحين ضمن أسانيد هذا الحديث كما يرويه هذان المحدّثان[19] ولعلّ هذه المآخذ التي سجلت على الحديث كانت وراء غيابه من **صحيحَي البخاري ومسلم** وباقي **الصحاح**، ما عدا **سنن ابن ماجه**، وفي المقابل ورد هذا الحديث في كتب حديث سنية أقل أهمّية من الصحاح، مثل **مسند أحمد بن حنبل**، واعتنى به المحدّثون المتأخّرون وحاولوا التغطية على ضعفه[20].

أمّا في المستوى الثاني فقد روي الحديث في أهمّ مصادر الحديث الشيعيّة الإماميّة والإسماعيليّة[21]، وانتقل الطوفي بعد دراسة سند الحديث إلى دراسة لفظه ومعناه. يقول: «ثمّ إنّ قول النبيّ «**لا ضرر ولا ضرار**» يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما»[22]. وبهذا الاستدلال انزاح الطوفي في قراءته لحديث «**لا ضرر ولا ضرار**» عن القراءات العادية التي نجدها في شروح الحديث النبوي[23] ليضخم دور الحديث المذكور، معتبراً أنّه أهمّ حجّة تؤصّل

---

(19) يقول ابن رجب: «وأما ابن ماجه فخرّجه من رواية فضيل بن سليمان، حدثنا موسى بن عقبة، حدّثنا إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت أنّ رسول اللّه قضى أن لا ضرر ولا ضرار، وهذا من جملة صحيفة يروى بهذا الإسناد، وهي منقطعة مأخوذة من كتاب قاله ابن المديني وأبو زرعة وغيرهما. وإسحاق بن يحيى قيل: هو ابن طلحة، وهو ضعيف لم يسمع عن عبادة، قاله أبو زرعة وابن أبي حاتم والدارقطني أيضاً وذكره ابن عدي في كتاب **الضعفاء**... وخرّجه ابن ماجه من وجه آخر من رواية جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عبّاس، وجابر ضعّفه الأكثرون، وخرجه الدارقطني من رواية إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة وإبراهيم ضعفه جماعة». المصدر نفسه، ص 220.

(20) يقول ابن الصّلاح: «هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه ومجموعها يقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به». وقول ابن داود: «إنّه من الأحاديث التي يدور عليها الفقه، يشعر بكونه غير ضعيف. ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، ص 220.

(21) راجع مثلاً الكليني، **الكافي**، باب «الضرار»، 5/ 292؛ والطوسي، **التهذيب**، 7/ 146 ـ 147؛ والقاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، 2/ 504 ـ 1805، نقلاً عن السيد علي الحسيني السيستاني، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 13 ـ 17 ـ 63 وهو بالموقع www.rafed.net.

(22) الطوفي، المصدر المذكور، ص 17.

(23) انظر مثلاً الباجي، **المنتقى شرح موطّأ مالك**، شرح حديث «**لا ضرر ولا ضرار**». وهو متوفّر في شبكة الإنترنت بموقع **موسوعة الحديث الشريف**. وانظر أيضاً ابن دقيق العيد (ت 702 هـ)، **شرح الأربعين حديثاً النووية**، ص 53 ـ 54.

مشروعيّة رعاية المصلحة أصلاً من أصول التشريع. يقول : «إذ قد اتّفقت **الأدلّة** الثلاثة على الحكم، وهي النصّ والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله (ع) **«لا ضرر ولا ضرار»**[24]

ويبدو من الطّبيعي بعد أن لاحظنا الأهمّيّة الكبيرة لهذا الحديث لدى الطّوفي أن نتساءل: هل كان الأصوليّون والفقهاء قبله يمنحونه إيّاها؟ وهل كان للحديث علاقة بالمصلحة ؟

تَوَاتَرَ ذكر حديث «**لا ضرر ولا ضرار**» في عدّة كتب أصوليّة وفقهيّة ضمن مباحث متنوّعة منها مبحث «فساد العلّة عن طريق القلب»، وهو أحد مباحث القياس. يقول الشيرازي : «قال وسمعت القاضي أبا الطيّب الطّبري (ت 450 هـ) يقول : إنّ هذا القلب إنّما ذكره المتأخّرون من أصحابنا، حيث استدلّ أبو حنيفة بقوله ﷺ : «**لا ضرر ولا ضرار**» في مسألة الساجة[25] وقال :وفي هدم البناء ضرر بالغاصب، فقال له أصحابنا : وفي منع صاحب السّاج من ساجته ضرر به، وقال ﷺ «**لا ضرر ولا ضرار**»، فقال يجب أن يذكر مثل هذا في القياس. وذكروا القلب على هذه الصورة»[26]

وقد وظّف السّرخسي هذا الحديث في مسألة فقهيّة أخرى قائلاً: «فإذا كان في تقديم الغرباء ما يضرّ بأهل المصر، قدّمهم على منازلهم، عملاً بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»[27].

كما احتجّ بهذا الحديث نجم الدين الحلّي الشيعي (ت 676 هـ) في مسألة : «إذا اختلفت الأمّة على قولين هل يجب الأخذ بأخفّهما حكماً بتقدير عدم الدلالة

---

(24) الطوفي، المصدر المذكور، ص 17.

(25) المُراد بمسألة الساجة (نوع من أنواع الشجر) إذا غصب أحد ساجة وبنى عليها داراً، فهل لصاحبها نقض البناء أو لا؟ فعند الأحناف إذا كانت قيمة السّاجة أكثر من قيمة البناء فله نقضه، وإذا كانت قيمة البناء أكثر يملكها الغاصب بالقيمة». انظر حاشية ابن عابدين، 6/ 192.

(26) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 917. وانظر ذكر الحديث في هذا السياق لدى الكلوذاني، **التمهيد**، «الاعتراض الحادي عشر على القياس: القلب»، 4/ 205 ـ 206.

(27) السرخسي، **المبسوط**، 16/ 81.

على كلّ واحد منهما؟ فقال: «صار إلى ذلك قوم، وقال آخرون بالأثقل، والكلّ باطل. واحتجّ الأوّلون بالنقل والعقل. أمّا النقل فقوله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. وقوله (ع) «**لا ضرر في الإسلام**»[28].

وهكذا يمكن أن نقرّ أنّ حديث «**لا ضرر ولا ضرار**» كان معتمداً في كثير من كتب الفقه والأصول السنّيّة والشيعيّة[29]، لكنّ صلته بالمصلحة غير صريحة صراحة موقف الطوفي، وبفعل تأثير هذا الفقيه ـ حسب ظننا ـ تغيّر موقف الأصوليّين، من ذلك أنّ الزركشي وضع ضمن كتاب **الأدلّة المختلف فيها** أصلاً سمّاه «الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع»، وقد قبله قائلاً: «وهذا عندنا من الأدلّة فيما بعد ورود الشرع، أعني أنّ الدليل السمعي دلّ على أنّ الأصل ذلك فيهما، إلا ما دلّ دليل خاصّ على خلافهما، وأمّا الدليل على تحريم المضار فقوله ﷺ «**لا ضرر ولا ضرار**»[30]. وما يصل بين هذا الاستدلال والمصلحة نهوض المصلحة على قطبين متكاملين هما جلب المنفعة ودفع المفسدة والمضرّة.

كما نجد ابن النجّار يعتمد حديث «**لا ضرر**» لتشريع قاعدة فقهيّة مركزيّة أضحت في نظره بمثابة الأصل التشريعي. يقول: «فوائد تشتمل على جملة من قواعد الفقه تشبه الأدلّة وليست بأدلّة، لكن ثبت مضمونها بالدليل وصارت يُقضى بها في جزئيّاتها كأنّها دليل على ذلك الجزئي، فلمّا كانت كذلك ناسب ذكرها في باب الاستدلال.. ومن أدلّة الفقه أيضاً «زوال الضرر بلا ضرر» يعني أنّه يجب إزالة الضرر من غير أن يلحق بإزالته ضرر. ويدلّ على ذلك قول النبي ﷺ «**لا ضرر ولا ضرار**». وقد علّل أصحابنا بذلك في مسائل كثيرة. وهذه القاعدة فيها من الفقه ما لا حصر له. ولعلّها تتضمّن نصفه، فإنّ الأحكام إمّا لجلب المنافع أو لدفع المضار، فيدخل فيها دفع الضروريّات الخمس.. وهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقريرها بدفع المفاسد أو تخفيفها..»[31]. وما نستخلصه من هذا الشاهد

(28) الحلّي، **معارج الأصول**، ص 214.

(29) راجع السيستاني، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، ص 82.

(30) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 14.

(31) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 4/ 439 ـ 444.

ومن الكتب التي اهتمّت بالقواعد الفقهيّة الكلية أن حديث «**لا ضرر ولا ضرار**» كان أصلاً استُنبطت منه قاعدة «الضرر يزال» الّتي انبنى عليها كثير من أبواب الفقه وتفرّعت عنها عدة قواعد، منها «الضرورات تبيح المحظورات»، و«ما أبيح للضرورة يقدّر بقدرها»، و«الضرر لا يزال بالضرر»، وقاعدة «إذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفّهما»، وقاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح»[32]

ولئن لم يجرؤ الأصوليون بعد الطوفي على إبداء تأثرهم الصريح بموقف الطوفي الذي عقد للمرة الأولى صلة جليّة بين حديث «لا ضرر» والمصلحة، فإنّ عدداً من الدارسين المعاصرين جهروا بهذا التأثر[33]

غير أنّ الاحتفاء بموقف الطوفي لا ينبغي أن يحجب عنّا حقيقة تضخيمه لحجّة غير قطعيّة الدلالة وغير صريحة الصلة بالمصلحة لتأصيل أصل تشريعي مهمّ. ثمّ إنّ الطوفي يرى أنّ بين الضرر والمصلحة صلة تناقض، لذلك اعتبر أنّ انتفاء أحدهما يؤدي إلى ثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين، بيد أنّ دلالة الضرر لا تتجاوز الأذى الحاصل في المستوى المادي أو المعنوي، وبينه وبين المصلحة واسطة؛ فالتّاجر الذي لم يربح في تجارته ولم يخسر فيها لا يتحقّق بالنّسبة إليه ضرر ولا منفعة، فهما إذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، ومتى حصلت واسطة بينهما فانتفاء أحدهما لا يقتضي ثبوت الآخر. وعلى هذا المعنى يُبنى ثبوت المباح، وهو الذي لا ضرر ولا مصلحة فيه، وإذن فانتفاء الضرر هنا لا يستلزم ثبوت المصلحة، ومن هذا المنطلق فإنّ حديث «لا ضرر» رافع للتكليف لا

---

(32) راجع السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 84. وابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 85.

(33) يقول أحمد بن محمد بن علي الوزير: «إنّ المصالح المرسلة حجّة شرعيّة.. ولو لم نجد شاهداً من الشرع على اعتبارها مفصلاً، وتكفي الشواهد الإجماليّة، فهناك كليات إجماليّة عظيمة، مثل قوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ومثل قوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»، **المصفى في أصول الفقه**، ص 372. ويقول محمد مصطفى شلبي: «الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالاً، كالحديث المروي عن عائشة «أنّ رسول اللّه قال: «ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما» والحديث الذي أخرجه مالك... وهو أنّ رسول اللّه قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فهذا يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً...». **تعليل الأحكام، ص** 289.

مشرع، فهو لا يتعرض لأكثر من ارتفاع الأحكام الضروريّة عن موضوعاتها، أمّا إثبات أحكام أخرى فلا يتعرض لها، وإنّما المرجع فيها إلى أدلّتها الأخرى[34]

## * تأصيل المصالح المرسلة بإجماع الصحابة

تعدّ حجّة عمل الصحابة وإجماعهم إحدى أهمّ الحجج المتواترة لدى الفقهاء والأصوليّين المثبتين للمصالح المرسلة. وتبرز بعض المؤشّرات أنّ علماء المالكيّة هم أوّل من اعتمد هذه الحجّة، من ذلك أنّ القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (ت 422 هـ) استدلّ في كثير من الأحيان بالمصلحة في كتابه **الإشراف على مسائل الخلاف**، ودعم موقف المالكيّة في وجوب تضمين الصناع عن طريق إجماع الصحابة[35]. ولعلّ حماسة أتباع المذهب المالكي للمصالح المرسلة هي التي دفعت بعضهم إلى اعتبار مالك ممّن اعتمدوا عمل الصحابة مستنداً لتشريع المصلحة[36].

ويمكن عدّ فخر الدين الرازي من أوائل علماء أصول الفقه الذين استخدموا إجماع الصحابة لإسباغ المشروعيّة على المصالح المرسلة. يقول: «وأمّا الإجماع فهو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعاً أنّ هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة في العلّة والأصل والفرع، ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح، لعلمهم بأنّ المقصد من الشرائع رعاية المصالح»[37]

---

(34) راجع محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، ص 390 ـ 392.

(35) يقول القاضي عبد الوهاب: «فدليلنا إجماع الصحابة لأنّ ذلك روي عن عمر وعليّ، وقال عليّ: لا يصلح الناسَ إلا ذلك. ولأنّ ذلك يتعلّق به مصلحة الصناع وأرباب السّلع وفي تركه ذريعة إلى إتلاف أموال الناس. وكذلك إن كان بالناس ضرورة إلى الصناع لأنّه ليس كلّ أحد يحسن أن يخيط ويقصر ثوبه أو يطرزه، فلو قبلنا قول الصناع في الإتلاف لتسرعوا إلى دعوى ذلك ولحق أرباب السلع الضرر لأنّهم بين أمرين، إمّا أن يدفع إليهم المتاع فلا يؤمّن منهم ما ذكرناه أو لا يدفع فيضرّ بهم. فكان تضمينهم صلاح الفريقين». **الإشراف**، 2/ 75.

(36) راجع محمد المشاط، **الجواهر الثمينة في أدلّة عالم المدينة**، ص 250.

(37) الرازي، **المحصول**، 2/ 581.

ولئن كان كلام الرازي عامًا ونظريًا فإنّ القرافي حاول أن يكون أكثر إقناعاً منه، من خلال عرض أمثلة عمليّة توضح ممارسة الصحابة للمصلحة المرسلة. يقول: «وممّا يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أنّ الصحابة (رض) عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتّخاذ السجن، فعل ذلك عمر، وهدّ الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول اللّه ﷺ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، فعله عثمان، وتجديد الأذان في الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول، فعله عثمان، ثمّ نقله هشام إلى المسجد، وذلك كثير جدًا لمطلق المصلحة»[38]

وقد أوردنا نصّ حجّة القرافي لأنّها كانت ذات تأثير عميق في الأصوليّين اللاحقين، فالطوفي أعاد نقلها بحذافيرها[39]، وكذلك فعل ابن فرحون[40]، أمّا الشاطبي فإنّه انطلق منها مخبراً أنّ سياق تقديم دليل إجماع الصحابة لتأصيل المصلحة المرسلة هو الرد على المنكرين. يقول: «وإن تعلّق بما ورد من الخلاف في المصالح المرسلة، وأنّ البناء عليها غير صحيح عند جماعة من الأصوليّين، فالحجّة عليهم إجماع الصحابة على المصحف والرجوع إليه، وإذا ثبت اعتبارها في صورة ثبت اعتبارها مطلقاً»[41].

وسعى الشاطبي إلى دعم حجّته هذه عن طريق الحديث التالي: «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين** تمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنّواجد وإيّاكم ومحدثات الأمور»[42]. ومن شأن هذا الحديث توسيع مجال السنّة النبويّة ليشمل سنّة الخلفاء الراشدين. وبهذا التأويل حاول أن يضفي المشروعيّة على كلّ ما قام به الصحابة، سواءٌ كان مستنداً إلى دليل شرعي أو لم يكن كذلك. يقول: «لأنّ ما سنّوه لا يعدو أحد أمرين، إمّا أن يكون مقصوداً بدليل شرعي، فذلك سنّة لا

---

(38) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 446 ـ 447.
(39) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 213.
(40) ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، فصل «التوسعة على الحكام في الأحكام السياسيّة»، 2/ 136 ـ 137.
(41) الشاطبي، **الاعتصام**، 1/ 187.
(42) **صحيح الترمذي**، 5/ 44 ـ 45، باب «ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدع».

بدعة، وإمّا بغير دليل ـ ومعاذ اللّه من ذلك ـ ولكنّ هذا الحديث دليل على إثباته سنّة، إذ قد أثبته كذلك صاحب الشريعة ﷺ .. وبذلك يجاب عن مسألة قتل الجماعة بالواحد، لأنّه منقول عن عمر بن الخطاب وهو أحد الخلفاء الراشدين، وتضمين الصناع، وهو منقول عن الخلفاء الأربعة»[43].

ولا يعدّ استدلال الشاطبي بهذا الحديث مستنداً لحجّة إجماع الصحابة في رأينا لعدّة اعتبارات، منها: أنّه لم يصحّ أيّ حديث عن الرسول يخبر عن وجود خلفاء راشدين بعده، ولو صحّ هذا الحديث لكان دليلاً نصّيًا يشرّع خلافة الخلفاء بعد الرسول. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا الحديث يكذّبه تاريخ الصّحابة، فكثيراً ما خالفوا سنّة أبي بكر وعمر. ثمّ إنّ هذا الحديث بجميع طرقه وأسانيده ينتهي إلى العرباض بن سارية السلمي (ت 75 هـ) فهو الراوي الوحيد له، وهذا ما يلقي ظلال الشكّ على الحديث، لأنّه روي في المسجد إثر الصلاة، وكان موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون، فكيف لم يروه إلا العرباض؟ ولِم لم يُرْوَ إلا عنه؟[44].

والملاحظ أنّ هذا الحديث لم يورده البخاري ومسلم والنسائي، وقد أعرض غير واحد من كبار علماء أهل السنّة عن الحديث الذي لم يتّفق الشيخان على روايته. ولعلّ هذه بعض الأسباب التي دفعت الحافظ القطان الفاسي (ت 628 هـ)[45] إلى القول إنّ هذا الحديث لا يصحّ[46]. وجعلت ابن عبد الشكور يعلن ضرورة تأويله[47].

---

(43) الشاطبي، المصدر المذكور 1/ 187.

(44) راجع علي الحسيني الميلاني: **حديث اتّباع سنة الخلفاء وإطاعة الأمراء** على الموقع: www.rafed.net.

(45) هو الحافظ أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن القطان الفاسي. من كبار منتقدي الحديث والرجال، ترجم له الذهبي في **تذكرة الحفاظ**، وأثنى عليه وذكره السيوطي في **طبقاته** فقال: «ابن القطان الحافظ العلامة قاضي الجماعة.. سمع أبا ذر الخشني وطبقته، وكان من أبصر الناس بصناعة الحديث وأحفظهم لأسماء رجاله، وأشدّهم عناية في الرواية، معروفاً بالحفظ والإتقان». **طبقات الحفاظ**، ص 498. نقلاً عن الميلاني، المرجع المذكور، ص 27.

(46) انظر ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، 6/ 215.

(47) ابن عبد الشكور، **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**، 2/ 231.

والواقع أنّ نقدنا لهذا الحديث يؤدي بالضرورة إلى نقد حجّة إجماع الصحابة مستنداً لتأصيل المصلحة، فالكثير ممّا عدّ من عمل الخلفاء من قبيل المصلحة قَبِلَه المسلمون عن طريق الإجماع السكوتي وبفعل الخوف من سلطة الخليفة، من ذلك: أنّ عثمان زاد الأذان الثالث يوم الجمعة، وروي عن ابن عمر اعتباره فعل عثمان بدعة[48]. وقد ادّعى شرّاح البخاري قيام الإجماع السكوتي على فعل عثمان. قالوا: «شُرِعَ باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الإنكار، فصار إجماعاً سكوتيًا»[49]. أمّا ابن حجر فقد كشف حقيقة هذا الإجماع السكوتي بقوله: «الذي يظهر أنّ النّاس أخذوا بفعل عثمان في جميع البلاد إذ ذاك لكونه خليفة مطاع الأمر»[50].

وعلى هذا الأساس من الضروري تنسيب القول بإجماع الصحابة خاصّة أنّ الأمثلة العمليّة لهذا الإجماع تتكرّر في مباحث القياس تارة، والاستحسان تارة أخرى، والمصالح ثالثة، فهل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلّة مع تباين دلالتها ومفهومها؟ ثمّ هل تصلح سيرة الصحابة لتأصيل الأصول والحال أنّهم غير معصومين وأنّ اجتهادهم نسبي ومحكوم بظروف ثقافتهم وعصرهم؟ وما يدرينا أن الباعث على صدور مواقفهم هو إدراكهم المصالح؟

وبناء على هذا لا يمكن أن يرقى عمل الصحابة إلى مستوى السنّة[51]، وتبقى مسألة صلة أعمالهم المتصلة بالمصلحة مع الشرع يلفّها الغموض بين المثبتين لحجّيّة المصالح ونفاة هذه الحجّيّة[52].

*** البرهنة العقليّة على حجّيّة الاستصلاح**

يعدّ الدليل العقلي أحد أبرز الأدلة التي عوّل عليها الأصوليّون المثبتون لحجّيّة

---

(48) ابن حجر، **فتح الباري**، 2/ 315.

(49) راجع القسطلاني، **إرشاد الساري**، 2/ 178.

(50) ابن حجر، المصدر المذكور، 2/ 315.

(51) انظر قول المباركفوري: «إنّ الاستدلال على كون الأذان الثالث الذي هو من مجتهدات عثمان أمراً مسنوناً ليس بتام». **تحفة الأحوذي**، 3/ 50.

(52) راجع مثلاً قول البيضاوي: «إنّا لا نسلّم إجماع الصحابة عليه، بل إنّما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب». **منهاج الأصول ضمن نهاية السول في شرح الأصول للأسنوي**، 4/ 395.

الاستصلاح. يقول الرازي: «إذا ثبت هذا وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول، أمّا المعقول، فلأنّا قطعنا بأنّ المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشارع ـ لأنّ ترك الخير الكبير لأجل الشر القليل شر كثير ـ ثم غلب على ظننا أنّ هذا الحكم في هذه الحادثة مصلحته غالبة على مفسدته، تولد لدينا من هاتين المقدّمتين ظنٌّ بأنّ هذه المصلحة معتبرة شرعاً، وإذا ثبت ظنُّ اعتبارها شرعاً وجب العمل بها، لأنّ العمل بالظن واجب شرعاً»[53]. وهكذا يلجأ الرازي إلى البرهان المنطقي لإثبات حجّيّة الاستصلاح، لكنّ النتيجة التي يصل إليها ليست قطعية بل ظنيّة، ومع ذلك يوجب العمل بها بناء على حديث نبوي يؤكّد في نظره العمل بالظن.

ويرى الأصوليون أنّه ثبت بالاستقراء أن اللّه إنّما بعث الرّسل لتحصيل مصالح الناس، وأنّ الأحكام الشّرعيّة إنّما شرعت لتحقيق مصالحهم، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم، فإذا كانت الواقعة فيها حكم شرعي مستند إلى نصّ أو إجماع أو قياس يُتبع فيها هذا الحكم، لأنّه يحقق المصلحة. وإن لم يوجد نصّ ولا إجماع على الحكم في الواقعة ـ وكان فيه مصلحة ـ غلب على الظن أنّها مطلوبة للشرع، لأنّه حيثما وجدت المصلحة فثَمَّ شرعُ اللّه.

وفي هذا السياق يضع الطوفي في كتابه الأصولي العقل في صدارة الحجج المثبتة للاستصلاح، ويورد قول الغزالي: «وإن وقعت (المصلحة) في موضع الضرورة جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد، شرط أن تكون قطعية كلية، وحكى مثال ذلك وتفصيله ثم استدلّ على كونها حجّة بأنّ اللّه تعالى إنّما بعث الرسل (ع) لتحصيل مصالح العباد، علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظنّ أنّها مطلوبة للشرع فنعتبرها، لأنّ الظن مناط العمل»[54]. وقد اعتبر الطوفي أنّ هذه الحجّة لها من القوة ما يجعلها بمنأى من النقد. يقول: «قلت: هذا دليل قوي لا يتّجه القدح فيه بوجه، ولا يرد عليه ما ذُكر من المنع من زراعة العنب ونحوه، إذ هو مصلحة، لأنّا نقول هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلة إنّما هو اجتهادي»[55]

(53) الرازي، **المحصول**، 2/ 581.

(54) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 213.

(55) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وعلى صعيد آخر، اعتبر عدد من الأصوليين أنّ مجال العمل بالاستصلاح إنّما هو في المعاملات ونحوها ممّا هو من قبيل العادات، والأصل في هذا النّوع من التكليفات الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرّعت من أجلها الأحكام، باتفاق الفقهاء، وهذه المعاني والبواعث إنّما هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذن مصالح معقولة، أي ممّا يدرك العقل حسنها مثلما يدرك قبح ما نهى عنه، فإذا حدثت واقعة لا نصّ فيها وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع[56]. ويتضح من هذا الدليل أنّ أصحابه ممّن يؤمنون بالتحسين والتقبيح العقليين، ذلك أنّهم يقرّون بقدرة العقل على إدراك ذلك، لكنّ الإشكال يكمن في مدى الجزم بهذا الإدراك[57].

كما لاحظ مثبتو الاستصلاح أن تطور الحياة وتغيّرها يؤدّي إلى حدوث وقائع جديدة لا تكاد تحصر وتضبط، وفي أثناء التطور تحدث للناس مصالح غير معهودة عند سابقيهم، لذلك فإنّ الاقتصار على الأحكام المبنيّة على مصالح نَصَّ الشارع على اعتبارها يؤدّي إلى تعطيل الناس وتوقف التشريع عن مواكبة الزمن، وهذا لا يتوافق مع أحد مقاصد الشرع وهو جلب المصالح ودفع المضار. ومن هنا أصبح من اللازم فتح باب الاجتهاد عن طريق التشريع بالاستصلاح[58]. وقد نفى بعض الدارسين هذه الحجة، لأنّ الاستصلاح ظني الدلالة في رأيه وأحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة[59].

---

(56) راجع الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 300 ـ 304. والقرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 199.

(57) يقول محمد تقي الحكيم: «إن العقل قابل للإدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً لكشفه عن حكم الشارع، ولكن الإشكال كل الإشكال في جزمه بذلك، لما مرّ من أنّ أكثر الأفعال الصادرة عن المكلّفين إما أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتى الاقتضاء، وما كان منها من قبيل الحَسَن والقبيح الذاتيين فهو نادر جدًّا، وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرهما، وما فيه الاقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضى، وهو ممّا لا يحصل به الجزم غالباً لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته. وربّما كان بعضها مما لا يناله إدراك العقول».
**الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 387.

(58) راجع وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 2/ 763.

(59) انظر محمد تقي الحكيم، المرجع المذكور، ص 388.

## 2 ـ موقف الإنكار

تبنّى موقف إنكار حجّيّة المصالح المرسلة أغلب علماء أصول الفقه من المذاهب السنّيّة وغيرها. يقول الزّركشي : «وفيه مذاهب، أحدها منع التّمسّك به مطلقا، وهو قول الأكثرين، ومنهم القاضي وأتباعه، وحكاه ابن برهان عن الشّافعي. قال الإمام : وبه قال طائفة من متكلّمي الأصحاب»[60]

ويبدو أنّ أحد أوائل الممثّلين لهذا الموقف القاضي أبو بكر الباقلاني وجمع من المتكلّمين، يقول الجويني : «فذهب القاضي (أي الباقلاني) وطوائف من متكلّمي الأصحاب إلى ردّ الاستدلال[61] وحَصْرِ المعنى فيما يستند إلى أصل»[62]. ويتّضح رأي الباقلاني هذا في المستند الأوّل الذي برّر به موقفه قائلاً : «الكتاب والسنّة متلقيان بالقول، والإجماع ملتحق بهما، والقياس المستند إلى الإجماع هو الّذي يعتمد حكماً، وأصله متّفق عليه، أمّا الاستدلال، فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة. وليس يدلّ لعينه دلالةَ أدلّة العقول على مدلولاتها، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به»[63] وهكذا يرفض الباقلاني المصالح المرسلة، لغياب صلتها بأصول التشريع المعتبرة، أي إنّه ما من حجّة مستمدّة من مصادر التشريع تسبغ عليها المشروعيّة.

ويعبّر هذا الرأي عن خشية تيّار المتكلّمين السنّيّين الأشاعرة من إفلات المجال الدنيوي من سلطة الشرع إلى سلطة العقل، ومن تحول الإنسان إلى مشرّع فينحلّ نفوذ الشرع وممثّليه. يقول الباقلاني في هذا السّياق: «المعاني إذا حصرَتْها الأصول وضبطَتْها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط، واتّسع الأمر، ورجع الشّرع إلى اتّباع وجوه الرأي واقتضاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة

(60) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 76.

(61) يُقصد بالاستدلال الاستصلاح أو المصالح المرسلة.

(62) الجويني، **البرهان**، 2/ 1113.

(63) المصدر نفسه، 2/ 1115.

ومُصير إلَى أنّ كلاً يفعل ما يراه، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروج عمّا درج عليه الأوّلون»[64]

ويتأسّس موقف الباقلاني على ما ذهب إليه من نفي تعليل أحكام اللَّه بالمصالح والفوائد، وإن كان يقرّ بأن هذه الأحكام جاءت لرعاية مصالح العباد تفضلاً وإحساناً لا إيجاباً كما يقول المعتزلة[65]. ويعود جوهر الخلاف بين السنّيّين والمعتزلة إلى اختلاف مواقفهم من صلة العقل بالشرع، وهذا ما تبدّى في مسألة الحسن والقبح الخاصّين بأفعال المكلّفين، فهل يستقلّ العقل بإدراكهما؟

يجيب الباقلاني : «واعلموا أنّه ليس تحت وصف فعل المكلّف بأنّه حَسَنٌ أو قبيح صفة هو في نفسه عليها، يستحقّها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به أو لوجه هو في العقل عليه، على ما يقوله القدريّة، وأنّ الحَسَنَ في نفسه، نحو العلم والعدل والإنصاف وشكر النّعمة، والقبيح في نفسه، نحو الظلم والجهل وكفران النّعمة. وما يدعو في المعلوم إلى فعل الحَسن ولا يعلم كونه داعياً إلى ذلك إلا بالسّمع، نحو الصلاة والحجّ والصيام، وغير ذلك من الواجبات والقرب التي لا يعلم وجودها عقلاً، ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لا يحسّن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصّفة والوجه، ولا شيئا يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئا يدعو إلى فعله، كلّ هذا باطل لا أصل له، وإنّما يجب وصف فعل المكلّف بأنّه حسن وقبيح إنّه ممّا حكم اللَّه بحسنه أو قبحه»[66].

وهكذا ينخرط الباقلاني ضمن موقف أهل السنّة القائلين إنّه لا يُعلم استحقاق المدح والذمّ ولا الثّواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على ألسنة الرّسل. وهذا ردّ على الموقف الاعتزالي الذي ينصّ على أنّ الأفعال لذواتها منقسمة إلى

---

(64) الجويني، **البرهان**، 2/ 1115.

(65) يقول الباقلاني: «فأمّا تعليل وجوب تقدمه (الأمر بالفعل) ـ إذا كان دلالة على الفعل وترغيباً فيه ـ بوقت أو أوقات لكون تقدمه مصلحة للمكلّف فساقط عندنا، لأنّ اللّه تعالى قد يستصلح بالتكليف وقد لا يستصلح، وكذلك غيره، على ما بيّناه من قبل، فبطل اعتبار المصلحة العامّة أو الخاصّة للمبلغ فقط في هذا الباب». **التقريب والإرشاد**، 2/ 295.

(66) المصدر نفسه، باب «القول في الحسن والقبيح من فعل المكلف، وطريق العلم بذلك»، 1/ 278 ـ 279.

حسنة وقبيحة، ثم إنّ حُسن بعضها وقبحه يُدرك بضرورة العقل، كحسن الإيمان وقبح الكفر، ومنها ما يدرك حسنُه وقبحُه بنظر العقل، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، إذ كلّ منهما يشتمل على مصلحة ومفسدة، فلا بدّ من نظر العقل حتى يرجح إحدى الجهتين على الأخرى. وعلى هذا الأساس يستقلّ العقل بالإدراك دون الشرع، ويضحي الشرع مؤكّداً لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة، وكاشفاً عن حكم العقل لما لا يدركه من الأحكام الشرعيّة، كبعض العبادات[67].

وقد كان لموقف الباقلاني أثر كبير في الأصوليّين اللاحقين، من ذلك احتراز الغزالي والجويني من قبول المصلحة المرسلة إلا في حدود وضوابط معلومة. وقد تسرب تأثير الباقلاني إلى ابن قدامة فقرّر عدم حجّيّة المصلحة المرسلة لأنّه لا صلة لها بالشرع بل بالعقل المجرّد[68].

ويعدّ سيف الدين الآمدي من أهمّ ممثّلي موقف إنكار مشروعيّة المصالح المرسلة. ويؤصل هذا المتكلم والأصولي رأيه اعتماداً على إجماع الفقهاء. يقول: «وقد اتّفق الفقهاء من الشافعيّة والحنفيّة وغيرهم على امتناع التمسك به (المناسب المرسل) وهو الحق»[69] وهذا الموقف مخالف للواقع التاريخي، لأنّ كثيراً من فقهاء الشافعيّة والحنفيّة لم ينكروا حجّيّة المصلحة المرسلة وإنّما قيّدوها بالشرع.

وينطلق الآمدي من تقسيم المصالح إلى ما عُهِدَ من الشارع اعتبارها وإلى ما عُهد منه إلغاؤها، وهذا القسم في نظره متردّد بين ذينك القسمين، وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنّه من

---

(67) انظر الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 1/ 402. والجويني، **البرهان**، 1/ 87 وما بعدها. و«هامش محقق كتاب **التقريب** للباقلاني»، 1/ 279.

(68) يقول ابن قدامة: «فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح، لم يعلم أنّ الشّرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم، كان وضعاً للشرع بالرأي وحكماً بالعقل المجرد». **روضة الناظر**، ص 150، وانظر:

Deniel, Raymond: *L'Ijtihād chez Muwaffaq Ad-Din Ibn Qudāma, Revue des Études Islamiques,* Tome XXXI, 1963, pp. 42-43.

(69) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 167.

قبيل المعتبر دون الملغى[70]. وقد نوقشت هذه الحجة على أساس أنّ اشتمال الوصف على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة يجعل اعتباره أرجح من إلغائه، لأنّ الشّارع راعى مبدأ المصالح في تشريع الأحكام، ممّا يغلب على الظنّ اعتبار المناسب المرسل. وأيضاً فإنّ المصالح التي ألغاها الشّارع قليلة بالنسبة إلى المصالح التي اعتبرها، فيلحق الحكم بالأعمّ الأغلب[71].

ويبدو أنّه انسجاما مع تيّار المتكلمين الرافضين للمصلحة المرسلة أو المتحفظين في قبولها، برز موقف ابن الحاجب المنكر لها، يقول: «وهي التي لا أصل لها، والأكثر على امتناع التمسّك بها، وقد عزي إلى مالك خلافه، وهو بعيد. وقال الإمام: لا دليل يدلّ عليه فوجب تركه»[72] وهذا الشاهد يتّضح منه أن ابن الحاجب يكرّر حجة الباقلاني المتمثّلة في أنّ المصلحة المرسلة لا أصل لها في الشرع، ويوافق الآمدي في قوله. إنّ الفقهاء اتفقوا على منع التمسّك بها، ويلجأ من أجل خلق توافق بين موقفه وموقف إمام المذهب المالكي الذي ينتمي إليه إلى رفض ما نسب إليه من قوله بالمصلحة المرسلة. وفي كلّ هذا لا نرى ابن الحاجب إلا مقلّداً للآمدي، لأنّ مصنّفه ليس سوى اختصار لكتابه **الإحكام**.

ولم يقتصر موقف الإنكار على ممثّلي الفكر السنّي بل تجاوزهم إلى غير السنّيين، من ذلك أنّ أغلب علماء الشيعة الإماميّة لا يقرّون حجّيّة المصالح المرسلة. يردّ الحلّي على مالك قائلاً: «احتجّ الأوّلون بأنّ الحكمة باعثة على رعاية المصلحة، فحيث ثبت أنّ في الشيء مصلحة يُعلم تعلّقُ داعي الحكم به تحصيلاً لتلك المصلحة. والجواب: متى تكون الحكمة باعثة على رعاية المصلحة؟ إذا تحقّق خلوّها من جميع المفاسد أم إذا لم يتحقّق؟ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع، والتقدير تقدير عدم التحقّق. غاية ما في الباب أن يغلب على الظنّ، لكن التكليف من فعل اللّه سبحانه، فيُبنى على ما علمه لا على ما ظننّاه. لا يقال المكلّف يبني في كثير من الشرعيّات على الظنّ، لأنّا نقول: حيث دلّ الدليل الشرعي على

---

(70) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 167.

(71) انظر وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 2/ 762. وانظر مناقشة هذه الحجّة كذلك لدى محمد تقي الحكيم، «الأصول العامّة للفقه المقارن»، ص 402.

(72) ابن الحاجب، **منتهى السؤل والأمل**، ص 156.

العمل به لا بمجرّد الظنّ»[73] وما يستفاد من هذا الشاهد أنّ الشيعة ينكرون المصالح المرسلة، وكذلك الاستحسان والقياس، لأنّها لا تفيد علماً يقينيًا بل تقوم على الظنون ولا دليل عليها من الشرع، في حين أنّهم يأخذون بالأصول العمليّة التي وردت عن الأئمّة عن النبي. والواقع أنّ موقف الشيعة من المصلحة المرسلة يتصل بموقفهم الرافض للقياس، وهذا الرأي لا يعدّ في نظرهم معارضاً لاعتبارهم العقل أحد مصادر التشريع، بل إنّ الروايات التي تعارض العقل موجّهة عندهم ضدّ القياس والمصالح المرسلة والاستحسان[74].

ولئن لم يعتبر فقهاء الشيعة الإماميّة المصلحة مصدراً من مصادر الأحكام، فقد استخدمت الكتب الفقهيّة الشيعيّة مفهوم المصلحة في أبواب: الجهاد والبيع والمكاسب المحرمة، والوقف والخراج، والولاية على المحجورين وغيرها من الأبواب. يقول أحد الباحثين المعاصرين: «ويمكن الإشارة على نحو كليّ إلى أنه في كلّ مورد طرحت فيه الولاية في أبواب الفقه، طرحت إلى جوارها المصلحة التي ينظرها الولي، ومع ذلك لم يعرض في أيّ مكان من الفقه الذي بين أيدينا لمصلحة المجتمع على مستوى القضايا الأساسيّة الواسعة، ولم يُبحث في كيفيّة ابتناء الحكم على تلك المصالح»[75]

وكثيراً ما انتقد موقف نفاة حجّيّة المصلحة، لأنّهم وإن أعلنوا رفضهم

---

(73) الحلّي، **معارج الأصول**، ص 222.

(74) يقول آية اللّه جوادي آملي: «الشبهة الأولى: يقول البعض نظراً لما ورد في الروايات.. دين اللّه لا يصاب بالعقول، إذن ليس من الصواب القول بأنّ العقل مصدر للدين» الجواب: «إنّ المراد من هذه الرواية هو القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة التي عدّها أهل السنّة من العقل والقياس الفقهي والأصولي. وهذا المتمثّل المنطقي باطل، استثناء للدليل النقلي وكذلك العقلي، وكثيرة هي الروايات الواردة بشأن ذلك، كما في الحديث «إنّ السنّة إذا قيست محق الدين». **ولاية الفقيه ولاية الفقاهة والعدالة**. الإنترنت:
www. Alwelayah. net/

(75) سيف اللّه صرامي، «الأحكام الحكوميّة والمصلحة»، **مجلة قضايا إسلامية**، العدد 4، 1998، ص 302، نقلاً عن صلاح عبد الرزاق، «المصلحة في الفقه الإسلامي» ضمن كتابه **العالم الإسلامي والغرب، دراسة في القانون الدولي الإسلامي**. وهي بالإنترنت على الموقع:
www.darislam. com/

النظري لها أصلاً للتشريع فكثيراً ما عوّلوا عليها في كتبهم الفقهيّة. ونرى في هذا السياق الطوفي ينقد ابن قدامة قائلاً: «لأنّي رأيت من وقفت على كلامه منهم، حتى الشيخ أبا محمد في كتبه، إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحية يكاد الشخص يجزم بأنّها ليست مرادة للشارع»[76].

**ب ـ مواقف المذاهب السنّيّة الأربعة من المصلحة المُرسلة**

## 1 ـ المصلحة المُرسلة مصدراً للأحكام في المذهب المالكي

يُعدّ المذهب المالكي أكثر المذاهب الإسلاميّة اعتماداً على المصلحة المُرسلة، حتى أنّه اشتهر باختصاصه بها. وقد تواترت مواقف الفقهاء والأصوليّين المالكيّة الذين يقرّون بالمصلحة المرسلة أصلاً من أصول التّشريع ضمن بقيّة المصادر والأصول المعروفة، من ذلك أنّ ابن العربي يقول: «إنّ أصول الأحكام خمسة، أربعة متّفق عليها من الأمّة. الكتاب، والسنّة، والإجماع، والنظر والاستنباط والاجتهاد والمصلحة، وهو الأصل الخامس انفرد به مالك دونهم، ولقد وُفِّقَ فيه من بينهم»[77].

ويؤصّل هذا الفقيه رأيه اعتماداً على اتفاق الأمّة على اعتبار المصلحة في الجملة، فلأجلها وضع اللّه الحدود والزواج في الأرض استصلاحاً للخلق. وتكمن أهميّة موقف ابن العربي في أنّه من أقدم المواقف المالكيّة التي بوّأت المصلحة منزلة صريحة ضمن منظومة الأصول التشريعيّة المعترف بها. وتبدّت هذه المنزلة في مستوى التطبيق الفقهي من خلال ابن رشد، فهو في كثير من المسائل الفقهيّة في كتابه **بداية المجتهد** يحيل على القياس المرسل أي المصلحة المرسلة، مصرّحاً أنّ مالكاً يعتبرها وإن لم يستند إلى أصل منصوص عليه»[78].

---

(76) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 210.

(77) ابن العربي، **القبس**، 2/ 683.

(78) يقول ابن رشد: «وأمّا مالك فشبّه النّوع ها هنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأساً عن المدير، وهذا هو أن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون شرعاً مستنبطاً من شرع ثابت. ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعيّة فيه. ومالك يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى =

وقد انطلق القرافي من مواقف علماء مذهبه وغيرهم[79] ليقدّم لنا للمرّة الأولى في كتاب أصول فقه مالكي إقراراً صريحاً بالمصلحة المرسلة دليلاً شرعيًا. يقول في باب وسمه بـ **في جمع أدلّة المجتهدين وتصرفات المكلفين** : «وهي على قسمين، أدلّة مشروعيتها وأدلّة وقوعها. فأمّا أدلّة مشروعيّتها فتسعة عشر بالاستقراء، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمّة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخفّ، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة»[80]

وبعد تقسيم المصلحة إلى أقسام وتعريف المصلحة المرسلة يقرّ أنّها عند مالك حجّة[81] ويؤصّلها عن طريق إجماع الصّحابة.

وقد تركت مواقف القرافي من المصلحة عموماً والمصلحة المرسلة خاصّة أثراً جليًا في الفقهاء والأصوليّين اللاحقين[82]، من ذلك أنّ ابن الشاط (ت 723 هـ) شارح كتاب **الفروق** للقرافي اعتمد في تأصيل البدع الواجبة والمندوبة والمباحة. ـ ومنها العلوم الدينية ـ على المصالح المرسلة. يقول: «وأصول الفقه وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنّها وإن لم توجد في الزمان الأوّل فأصولها

---

= أصول منصوص عليها». **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، كتاب **الزكاة**، الفصل السادس: «في نصاب العروض»، 1/ 215. وانظر أقوالاً شبيهة بهذا القول في كتاب **النكاح**، 2/ 3؛ وكتاب **التفليس**، 2/ 237؛ وكتاب **الأقضية** باب «فيما يكون به القضاء»، 2/ 374 ـ 380.

(79) انظر مثلاً: تنويه القرافي في كتابه **الفروق** بعزّ الدين بن عبد السلام صاحب كتاب **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 2/ 179.

(80) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 445.

(81) المصدر نفسه، ص 446.

(82) انظر مثلاً: قول أبي عبد اللّه محمد بن عبد الرحمان الرعيني (ت 954 هـ): «تضمين الصناع من المصلحة العامّة. قال في التّوضيح: وذكر أبو المعالي أنّ مالكاً كثيراً ما يبني مذهبه على المصالح. وقد قال إنّه يقتل ثلث العامّة لمصلحة الثلثين. قال المازري: وهذا الذي حكاه أبو المعالي عن مالك صحيح... وانظر كلام القرافي في آخر **شرح المحصول**، فإنّه تكلّم في مسألة المصالح المرسلة بكلام حسن وأنكر ما ذكره إمام الحرمين عن مالك وقال: «إنّه لا يوجد في كتب المالكيّة». **مواهب الجليل**، 5/ 430.

موجودة في الشّرع... وتصنيفها على ذلك الوجه وإن كان مخترعاً إلا أنّ له أصلاً في الشّرع، ففي الحديث ما يدلّ عليه، ولو سُلّم أنّه ليس في ذلك دليل على الخصوص، فالشّرع بجملته يدلّ على اعتباره، وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة، وقد تقدّم بسطها، فعلى القول بإثباتها أصلاً شرعيًّا لا إشكال في أنّ كلّ علم خادم للشريعة داخل تحت أدلّتها..»[83]. أمّا ابن جزي (ت 741 هـ) فإنّه وإن بدا متأثراً بعدد أصول الشرع لدى القرافي ولم يزد عليها سوى دليل واحد لتصبح عنده عشرين دليلاً، فإنّه أضعف من منزلة المصلحة، على خلاف القرافي، بجعلها في المرتبة الثامنة عشرة[84] ويظهر أنّ ما يبرّر ذلك خضوعه لسلطة الغزالي، فقد أحال عليه وذكر ما اشترطه لقبول المصلحة[85]. وفي مقابل ذلك كان الشاطبي المواصل الحقيقي لبحوث القرافي والرازي حول المصلحة، قد أبان عن ذلك صراحة في عدّة مواضع[86] من كتاب **الموافقات**. لكن تأثره بالقرافي مثلاً لم يكن مجرّد تلقّ سلبيّ، لأنّه تحوّل في بعض المناسبات إلى ناقد له[87]. ويصرّح الشاطبي في كتاب **الاعتصام** أن «المصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السّلف الصّالح من الصحابة ومن بعدهم، فهي من الأصول الفقهيّة الثابتة عند أهل الأصول وإن كان فيها خلاف بينهم»[88].

ولم يكتف هذا الفقيه بالتّأصيل النظري للمصلحة المرسلة، بل حاول أن يبرهن عليه عمليًّا بواسطة أمثلة[89]. وقد توسّع في هذين المستويين في كتاب **الموافقات** مؤكّداً أنّ المصالح المُرسلة أصل تشريعيّ لكنّها تمسّ مجال المعاملات

---

(83) ابن الشاط، **إدرار الشروق على أنواء الفروق، على هامش الفروق**: للقرافي، 3/ 193 ـ 184.

(84) ابن جزي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، ص 47.

(85) المصدر نفسه، ص 65.

(86) انظر مثلاً: **الموافقات**، 1/ 352.

(87) المصدر نفسه، 1/ 365 ـ 368.

(88) الشاطبي، **الاعتصام**، 1/ 185.

(89) يقول الشاطبي: «وهو الاستدلال المرسل المسمّى بالمصالح المرسلة، ولا بدّ من بسطه بالأمثلة حتى يتبيّن وجهه». **مختصر كتاب الاعتصام**، الباب 8 «في الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان». وهو منشور بالموقع: .www. Dorar.net

دون العبادات. يقول: «المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها، إذ هي راجعة إلى أدلّة الشرع حسبما تبيّن في علم الأصول، فلا يصحّ إدخال ذلك تحت جنس البدع. وأيضاً فالمصالح المُرسلة عند القائل بها لا تدخل في التّعبدات ألبتّة، وإنّما هي راجعة إلى حفظ أصل الملّة وحياطة أهلها في تصرّفاتهم العادية. ولذلك تجد مالكاً، وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة، مشدّداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأوّلين»[90]. وفي نفس السّياق أكّد ابن فرحون حجّيّة المصلحة المُرسلة لإسباغ المشروعيّة على الأحكام السياسيّة المتغيّرة[91].

ويبدو من المواقف المعروضة أنّ مرجعها الرئيسي قول إمام المذهب مالك بن أنس بالمصلحة. لكن هل يمكن أن نطمئنّ بسهولة إلى هذا الموقف؟

اعتبر بعض الأصوليين أنّ مالكاً انفرد بالقول بالمصلحة المرسلة، واتّهمه مخالفوه ومنهم الجويني بالإفراط في اعتمادها[92]، وصرّح بعض الدارسين المعاصرين أنّ الإمام مالكاً زعيم الآخذين بالمصالح المرسلة وحامل لوائها[93]. بيد أنّ عدداً من المعطيات تناقض هذه الآراء، منها إنكار جمع من علماء المالكيّة أصل المصلحة أو تغييبهم الحديث عنه في كتبهم الأصوليّة، ففي المستوى الأول نجد من يشكّك في ثبوت أخذ مالك بالمصلحة المرسلة، وفي المقابل يعتبر آخذاً بحسن المصالح مطلقاً لا بالمصلحة المرسلة وحدها[94] ونلفي فضلاً عن ذلك علماء مالكيّة ينكرون صراحةً قول مالك بالمصلحة المُرسلة، ومنهم ابن الحاجب

---

(90) الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 66 ـ 67.

(91) يقول ابن فرحون: «إنّ المصلحة المرسلة قال بها مالك وجمع من العلماء». **تبصرة الحكّام**، 2/ 126.

(92) الجويني، **البرهان**، 2/ 1113.

(93) محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ص 367.

(94) يقول محمد جعيّط: «وهذا الأخير هو المُرسل الملائم المسمى بالمصالح المُرسلة»، وروي عن مالك والشافعي قبوله. وقال الأبهري: إنه لم يثبت عنهما. وقال ابن السبكي «إنّ الذي صحّ عن مالك اعتبار حسن المصالح مطلقاً». **منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح**، ص 209 ـ 210.

والقرطبي[95]. أمّا ابن رشيق، فهو يعتبر أنّ قبول المصلحة مرتهن بالاستناد إلى الشرع. يقول: «إنّ اتّباع المصلحة من غير أن يُستمدّ من أصل كليّ في الشرع يشهد لاعتبارها تَحَكُّمٌ على العباد بما لم يحكم اللّه به عليهم»[96]. أمّا في المستوى الثاني فإنّ عدداً من الأصوليين المالكيّة اختاروا السكوت عن التطرّق إلى المصالح المرسلة، ومنهم الباجي في كتابَيه **إحكام الفصول والإشارات**، وهذا مستغرب منه، لأنّه خصّص فصولاً للاستحسان وسدّ الذرائع واستصحاب الحال. وعلى هذا النهج سار أبو عبد اللّه الرعيني المالكي الشهير بالحطّاب (ت 954 هـ)، فقد ذكر عدّة أصول تشريعيّة فرعيّة مختلف حولها دون ذكر المصلحة المرسلة[97]. ويظهر أنّ ما يفسّر هذا الأمر تأثّر هذا الفريق من الأصوليّين المالكيّة بالمواقف الشّافعيّة، فالباجي معروف برحلته إلى المشرق وتتلمذه على علماء الشافعيّة وخاصّة الغزالي.

وتدفعنا هذه المعطيات إلى تنسيب دور مالك في اعتماد المصلحة المرسلة، خاصّة أنّ الشافعي لم يطرق هذه المسألة، ممّا يعني أنّها لم تكن مطروحة في عصره. وبناء على هذا يمكن أن نشارك بعض الباحثين المحدثين قولهم إنّ الرأي الذي يعتبر أنّ مالكاً أول من قال بالمصلحة المرسلة ليس سوى موقف المالكيّة المتأخرين، فهم في أثناء حماستهم لهذا الأصل سعوا إلى تأصيله بنسبته إلى إمام مذهبهم[98]. وممّا يدعم هذا الرأي تصريح علماء المالكيّة أنفسهم أنّ الأخذ بالمصلحة المرسلة ليس مقتصراً على مذهبهم بل هو مشترك بين المذاهب. يقول القرافي عن المصلحة المرسلة: «هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنّهم يعقدون ويقومون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يُعنى بالمصلحة

---

(95) يقول ابن الحاجب: «والأكثر على امتناع التمسّك بها (المصالح المُرسلة)، وقد عُزي إلى مالك خلافه وهو بعيد». **منتهى السؤل**، ص 156. ويقول الشوكاني: «وقد أنكر جماعة من المالكيّة ما نسب إلى مالك من القول بها، ومنهم القرطبي، وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها، وهو مذهب مالك». **إرشاد الفحول**، ص 792 ـ 793.

(96) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 2/ 460.

(97) راجع كتابه **قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين**، ص 54.

(98) انظر مقال «استحسان واستصلاح» لپاري (Paret) بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) 4/ 268.

المرسلة إلا ذاك. قال: وإمام الحرمين قد عمل في كتابه **الغياثي** أموراً وحرّرها وأفتى بها. والمالكيّة بعيدون عنها، وحثّ عليها وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في **شفاء الغليل**، مع أنّ الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المُرسلة»[99].

## 2 ـ المصلحة المُرسلة أصلاً للتشريع في المذهب الشافعي

اختلف الدارسون قديماً وحديثاً حول موقف الشافعي من المصلحة المُرسلة، ففي **الرسالة** لا يناقش هذا الموضوع مناقشته للاستحسان. وربّما أمكن لنا أن نستنتج من هذا الغياب أنّ المسألة لم تكن محلّ نقاش وبحث في عصره أو على الأقلّ كان يُنظر إليها باعتبارها قسماً من الاستحسان[100] وهكذا فإنّ ما ينسب من مواقف إلى الشّافعي في شأن الاستصلاح لا يعدو أن يكون من صنع الأصوليّين المتأخرين من الشافعيّة وغيرهم. ولعلّ من أوّل هؤلاء الجويني، فهو يقول: «وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يسند إلى حكم متّفق عليه في أصل ولكنّه لا يستجيز النأي والبُعد والإفراط، وإنّما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارّة في الشريعة»[101]

فالفرق إذن بين مالك والشافعي في نظر الجويني أن الأوّل يجيز اتّباع وجوه الاستصلاح، سواءً قربت من موارد النصّ أو بعدت، ممّا جرّه إلى إثبات مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعروفة في الشريعة، بيد أنّ الشافعي يشترط في الأخذ بالاستصلاح أن يكون قريباً من معاني الأصول الثابتة[102] وقد ذكر الغزالي أنّ للشافعي مسلكين في التعامل مع المصلحة المُرسلة. يقول: «يحصر في أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معين ويردّ كلّ استدلال مرسل. وفي المسلك الثاني يصحّح الاستدلال المرسل ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في مسائل»[103]

---

(99) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 77.

(100) انظر فصل: «استحسان واستصلاح» ب د.م.إ.، المرجع المذكور، 4/ 268.

(101) الجويني، **البرهان**، 2/ 1114.

(102) المصدر نفسه، ص 1113 ـ 1114.

(103) الغزالي، **المنخول**، ص 354.

ويدعم الغزالي في كتاب آخر له موقف اتّباع الشافعي للمصلحة المُرسلة قائلاً: «فقد جعل الشافعي استيلاد الأب جارية الابن سبباً لنقل الملك إليه من غير ورود النصّ فيه، ولا وجود لأصل معيّن يشهد لنقل الملك بمثل هذا العذر. والعلّة المصلحيّة فيه أنّه يستحقّ الإعفاف على ولده، ومالُه معرّض لحاجته في حفظ دينه ونسبه، وقد مسّت حاجته إليه في نسبه فينقل ملكه إليه، وهذا كأنّه اتّباع مصلحة مناسبة، ولكن لم يثبت من جهة الشرع نقل الملك بسببها بل ثبت إيجاب النقل وتسليم المهر إليه ليتزوّج ويستعفّ، فاستعماله في انتقال الملك ـ مع تعدّيه بالإقدام على الوطء ـ اتّباع مصلحة مُرسلة»[104]

ويرى الزنجاني (ت 656 هـ) الشافعي أنّ إمام مذهبه يجيز التمسّك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيّات الخاصّة المعيّنة[105].

ومن الأمثلة التي تدعم توجّه الشافعي هذا: قتل الجماعة بالواحد، فهو في نظره «عدوان وحيف، من حيث أنّ اللّه قيّد الجزاء بالمثل فقال ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: 126]. ثمّ عدل أهل الإجماع عن الأصل المتّفق عليه لحكمة كلية ومصلحة معقولة، وذلك أنّ المماثلة لو روعيت ههنا لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة، فإنّ الواحد يقاوم الواحد غالباً، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلاً عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعاً لأعظم الظلمين بأيسرهما، وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معيّن في الشرع، ولا دلّ عليها نصّ كتاب ولا سنّة، بل هي مستندة إلى كليّ الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس»[106]

وينسج الشوكاني على هذا المنوال فينسب إلى الشافعي القول بالمصالح

---

(104) الغزالي، **أساس القياس**، ص 98.

(105) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، ص 320.

(106) المصدر نفسه، ص 323 ـ 324.

الملائمة، نقلاً عن ابن برهان في كتابه **الوجيز**، وعن إمام الحرمين[107]. ولئن كان ابن المرتضى ينصّ على أنّ الشافعي تردّد في الأخذ بالمصلحة المُرسلة، فإنّ بعض الباحثين المعاصرين يردّ عليه معتبراً أنّ صاحب **الرسالة** لا يأخذ بالمناسب المُرسل ولو كان ملائماً، وهذا أساس حملته على الاستحسان[108].

ولا تسعفنا المصادر المتوفّرة لنا ببيان تطور البحث الأصولي في الاستصلاح إلى حدّ القرن الخامس، فقد خصّص الجويني مبحثاً مستقلاًّ للمصلحة المرسلة سمّاه الاستدلال، أبان فيه عن تبنّيه القول بالمصلحة بشرط قربها من معاني الأصول التي أشار الشارع إلى اعتبارها[109]، كما لاحظ في أكثر من مناسبة ضرورة تقييد القول بالمصلحة المُرسلة وعدم إطلاقها. يقول: «ونحن نعلم أنّه لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون، فكم من أمر تقضي العقول بأنّه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه، فلسنا ننكر تعلّق مسائل الشرع بوجوه المصالح، ولكنّها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»[110].

وقد كان الغزالي واعياً بالأهميّة الكبيرة لمسألة المصلحة المُرسلة فاعتبرها عمدة كتاب **القياس**، وأقرّ أنّها من المسائل العويصة، لأنّ الصحابة «هم قدوة الأمّة في القياس، وعُلم قطعاً اعتمادهم على المصالح، مع أنّهم لم ينحصروا عليها في بعض المسائل، ولم يسترسلوا أيضاً استرسالاً عامًّا، إذ المصالح كانت تنقسم لديهم إلى متروك وإلى معمول به، ولم يضبطوا لنا ما نتمسّك به...»[111].

وبناء على هذا خصّص هذا الأصولي مبحثاً من مباحث كتابه **المستصفى** للاستصلاح عدّه فيه من الأصول الموهومة. وهذه العبارة اختُلف في تفسيرها، لكنّها في نظرنا تدلّ على أنّ المصلحة المُرسلة تَوَهَّمَها البعض أصلاً تشريعيًّا مستقلاًّ، غير أنّها في نظره ليست كذلك بل هي مرتبطة بالشرع. يقول: «فإن

---

(107) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 793.

(108) محمد أبو زهرة، **الإمام زيد**، ص 449.

(109) انظر الجويني، **البرهان**، 2/ 1121 ـ 1122.

(110) الجويني، **غياث الأمم والتياث الظلم**، فقرة 640، ص 430.

(111) الغزالي، **المنخول**، الباب 4 «في الاستدلال المُرسل وقياس المعنى»، ص 353.

قيل : فقد مِلتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثمّ أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليُلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامسا بعد الكتاب والسنّة والإجماع والعقل؟ قلنا : هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظنّ أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنّة والإجماع، فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنّة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرّفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شَرَّعَ، كما أنّ من استحسن فقد شَرَّعَ، وكلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب السنّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنّه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة... وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتّباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة»[112].

وهكذا قبل الغزالي المصلحة المرسلة قبولاً مشروطاً بملاءمتها لجنس تصرفات الشرع، فهي المقياس في اعتماد المصلحة أو رفضها، وكذلك عدم مصادمتها لنصّ شرعي، وأن تكون مصلحة ضروريّة قطعيّة كليّة، ومثالها "أن الكفار إذا تترسوا[113] بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبونا على دار الإسلام، وقتلوا كافّة المسلمين، ولو رمينا التّرس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثمّ يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل : هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنّا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة عُلم بالضرورة

---

(112) يقول الزحيلي: «أمّا شرط الكليّة أو العموم فلا يطلب، وإنّما اشترطه في مثال الترس لأنّه شرط لازم لاعتبار المصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع. وأمّا شرط القطعية، فلا يطلب بالمعنى المتبادر منه وهو اليقين، وإنّما هو الظن الغالب أو القريب من القطع». **أصول الفقه الإسلامي**، 2/ 774.

(113) تترسوا: توقّوا بالترس، وهو صفحة من فولاذ وغيره مستديرة تُحمل توقيّاً من السيف أثناء القتال، لكن المقصود بالتّرس في هذا المثال الجندي المأسور الذي يضعه جيش العدو في المقدّمة احتماءً به.

كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معيّن بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يُذنب، غريب لم يشهد له أصل معيّن، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنّها ضرورة قطعيّة كليّة»[114]

وعلى خطى الغزالي، سار السمعاني والرازي، فالأوّل صرّح أنّ «الذي يدلّ عليه مذهب الشافعي هو كون الاستدلال حجّة، وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معاني الأصول المعهودة المألوفة في الشرع»[115] وهذا القول يُخبر عن تأثر جليّ بالجويني، سواءً في اختيار مصطلح الاستدلال للتعبير عن المصلحة المرسلة أو في مضمونه، فضلاً عن ردّه على الباقلاني المنكر للمصلحة المرسلة حجّتيه المعلومتين. أمّا الرازي فإنّه يستعرض الأدلّة النقليّة والعقليّة التي مكّنته من القول «فدلّ مجموع ما ذكرنا على جواز التمسّك بالمصالح المرسلة»[116]. وهو يعتبر أنّه «لا توجد مناسبة (مصلحة مرسلة) إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار»[117]. ويعدّ هذا الموقف التقاء واضحاً مع المدافعين عن حجّيّة الاستحسان وهو ما يخبر عن تنازل شافعي واضح لصالحهم.

وبعد القرن السادس للهجرة بحث الأصوليّون الشافعيّة مسألة الاستصلاح، لكنّهم كانوا في الغالب يكرّرون ما قاله سابقوهم وخاصّة الغزالي، دون تقديم جديد يستحقّ الذّكر[118].

## 3 ـ المصلحة المُرسلة في المذهب الحنفي

اختلف الأصوليّون القدامى والدارسون المحدثون في تحديد موقف علماء المذهب الحنفي من المصلحة المُرسلة، ففي المستوى الأوّل، نرى الجويني يقرّ

---

(114) الغزالي، **المستصفى**، ص 175 ـ 176.

(115) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 2/ 259.

(116) الرازي، **المحصول**، 2/ 581.

(117) المصدر نفسه، 2/ 581.

(118) انظر على سبيل المثال: ابن التلمساني، **شرح المعالم في أصول الفقه**، 2/ 475؛ والبيضاوي، **منهاج الأصول على هامش نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، 4/ 387؛ وأبو يحيى زكريا الأنصاري، **غاية الوصول شرح لب الأصول**، ص 125.

بأن أغلب الحنفيّة اعتمدوا الاستدلال أو المصلحة المرسلة[119]، لكنّ الآمدي يخالفه، معتبراً أنّه يوجد إجماع لدى فقهاء الحنفيّة على منع التمسّك بها[120] أمّا في المستوى الثاني، فإنّ الشائع عند الدّارسين المحدثين أنّ فقهاء الحنفيّة ينسب إليهم أنّهم لا يأخذون بالاستصلاح ولا يعتبرونه دليلاً شرعيًا، لكن بعض الباحثين حقّق هذا الرأي وأثبت نقيضه[121].

وينبغي أن نلاحظ أنّ أبا حنيفة، وإن لم ينسب إليه موقف ما من المصلحة المُرسلة، عُرف بمراعاته المصلحة في فتاواه، من ذلك أنّه أفتى بجواز إعطاء الصدقة لبني هاشم مع ما ورد في الحديث: «**إنّا آل محمد لا تحلّ لنا الصدقة**»[122]، وعلّل فتواه بأنّهم بعد موته حُرموا نصيبهم من الخمس المنصوص في القرآن[123]. وقد قرّر محمد بن الحسن أنّ أحكام المعاملات تدور مع المصلحة وجوداً وعدماً،[124] وكان إبراهيم النخعي لا يُصدر إلا عن المصلحة، ولا يحتجّ إلا بها[125].

ويبدو أنّ البحث الفعلي والصريح لمسألة المصلحة المرسلة شهد مع الأصوليّين الحنفيّة نقلة نوعيّة، ففي القرن السادس وجدنا السمرقندي يعتبر أنّ من طرق العلّة الإخالة، أي المناسبة. يقول: «ومنها يكون الوصف مخيلاً، هل يكفي لكونه علّة؟ قال بعض أصحاب الشافعي إنّه كاف، أمّا كونه مؤثّراً فيكون

(119) انظر الجويني، **البرهان**، 2/ 1114.

(120) راجع الآمدي، **الإحكام**، 4/ 167.

(121) انظر عبد الوهاب خلاّف، **مصادر التشريع الإسلامي**، ص 74.

(122) أحمد بن حنبل، **مسنده**، «مسند القبائل»، الحديث رقم 25929 وقد ورد الحديث في كتب **الصحاح** بمتون مشابهة. انظر قرص **موسوعة كتب الحديث التسعة**.

(123) راجع أبو محمد عدنان إبراهيم، **دروس أصول الفقه**، وهو بالإنترنت:
www.islamculture.org/
وقال الطحاوي في هذا الموضوع: «فلمّا انقطع ذلك (سهم ذوي القربى) عنهم، ورجع إلى غيرهم بموت رسول اللّه حلّ لهم بذلك ما قد كان محرّما عليهم، من أجل ما قد كان أحلّ لهم. **شرح معاني الآثار**، 1/ 31. نقلاً عن مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي**، ص 46.

(124) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(125) انظر مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ص 45.

مؤكّداً»[126] ويُبرز هذا الشاهد موقفاً عامًا لدى الحنفيّة يتمثّل في اشتراطهم في ملائم المرسل، أي في الوصف الذي يصلح أن يكون علّة فضلاً عن مناسبته الحكم، أن يكون مؤثّراً فيه.

وقد بيّن صدر الشريعة المحبوبي (ت 747 هـ) أن العلّة تعرف بأمور، أوّلها النص ثم الإجماع ثمّ المناسبة، وشرطها الملاءمة، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعيّة، وإذا وجدت الملاءمة يصحّ العمل لكنّه ليس واجباً عند الحنفيّة في رأي صدر الشريعة، ولا يضحي واجباً إلا إذا كانت مؤثّرة. والتّأثير في تعريفه: «أن يثبت بنصّ أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه، والمراد بالجنس هنا الجنس القريب، كالسكر في الحرمة»[127]. ويبرّر هذا الفقيه اشتراط التّأثير عند الحنفيّة بكون القياس أمراً شرعيًا، لذلك اعتبر فيه اعتبار الشارع، وإضافة إلى ذلك فإنّ العلل المنقولة ليست إلا مؤثّرة[128].

وأكّد ابن أمير الحاج (ت 879 هـ) في هذا الصدد أنّ الحنفيّة قبلوا المرسل الملائم في حين أنكروا الغريب منه وما علم إلغاؤه، يقول: «فإن قلت المثال حنفي وهو أي الحنفي يمنع المرسل، فكيف يتمّ على قوله؟ قلنا: سبق أنّه يجب القول بعملهم ببعض ما يسمّى مرسلاً عند الشافعيّة، ويدخل ذلك في المؤثر عندهم، أي الحنفيّة»[129]. والمرسل الملائم إذن مناسب مؤثر عند الحنفيّة، وهو حجّة عندهم، فهم قائلون بالمصلحة المرسلة من هذا الطريق، لكنّهم لا يعتبرونها دليلاً مستقلاً، بل إنّها من فروع القياس. والملاحظ أنّ الاستدلال بملائم المرسل عُدَّ قياساً لدى السرخسي والبزدوي وابن عبد الشكور، لأنّ القياس ليس فقط مساواة الفرع للأصل في عين العلّة وعين الحكم، وإنّما يشمل كذلك اشتراك الأصل والفرع في جنس العلّة[130].

(126) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 863.
(127) صدر الشريعة، **التنقيح على هامش التلقيح شرح التنقيح لنجم الدين الدركاني**، ص 359.
(128) المصدر نفسه، ص 363.
(129) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، الفقرة 423. وهو بالإنترنت:
http//feqh.al-islam. com/
(130) راجع الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 2/ 779.

ويرى فريق آخر من الحنفيّة أنّ المناسب قياس بعلّة مستنبطة بالرّأي والاجتهاد. يقول الشاشي : «وتحقيق ذلك إذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم، وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه، وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يضاف الحكم إليه للمناسبة، لا لشهادة الشرع بكونه علّة»[131]. وقد اعتُبر هذا القياس باطلاً لأنّه مستمدّ من دون شاهد من الشرع، ففي نظر الحنفيّة ينبغي أن يتعاضد العقل والشرع لإثبات صحّة العلّة الشرعيّة. يقول السمرقندي : «وفسّر بعضهم المخيل أن يكون العقل لا يخيله (يظنه) بأن يكون علّة الحكم، بل يستحسنه لموافقة وملاءمة بينهما، وإن لم يكن لجنس ذلك الوصف أثر في جنس الحكم في أصول الشرع، ولكن مع هذا لا يجوز أن يكتفى به، لأنّ الكلام في العلّة الشرعيّة يجب أن يطلب صحّته من الشرع لا من العقل وحده»[132]. لكن هذا الكلام نظري فحسب، فكثيراً ما يأخذ الحنفيّة بالعلل المستنبطة غير المنصوصة أو المجمع عليها، ويجعلونها أصولاً لقواعد عامّة ومصالح كليّة تطبّق على الوقائع التي يُراد معرفة حكمها، من ذلك: تعليل الحنفيّة تحريم الربا في الأصناف الستّة (الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح) بالقدر المتفق، أي الاتفاق في الكيل أو الوزن، والعلّة في الحالتين مستنبطة غير منصوص عليها ولا مجمع حولها[133].

وإذن فإنّ معظم أقيسة الحنفيّة لا نصّ عليها ولا إجماع، على اعتبار العلل المؤثرة فيها، وإنّما توخّوا فيها المناسبة وعوّلوا على علل مستخلصة من الاستنباط، وفي هذا أخذ عملي بالمصلحة المرسلة رغم البعد عن الاعتراف الصريح بها أصلاً قائماً بذاته[134].

(131) نظام الدين الشاشي، **أصول الشاشي**، ص 234 ـ 235.

(132) السمرقندي، المصدر المذكور، 2/ 864.

(133) راجع الزحيلي، المرجع المذكور، 2/ 782.

(134) يقول أبو محمد عدنان إبراهيم: «أمّا الحنفيّة فالمشهور في الكتب عنهم أنّهم لا يأخذون بها (المصلحة المُرسلة)، وفي هذا نظر، ذلك أنّهم يقولون بالاستحسان، ومن أنواع الاستحسان عندهم ما كان مستنده المصلحة، وإجمالاً فالشافعيّة والحنفيّة لم يعتبروا الاستصلاح أصلاً قائماً بذاته بل أدخلوه في باب القياس... ولا يظهر اختلافهم فيها بهذه السعة في كتب الفقه...». **دروس أصول الفقه**، ج7، المرجع المذكور بالإنترنت.

## 4 ـ المصلحة المُرسلة عند الأصوليين الحنابلة

نسب بعض الأصوليين إلى الإمام أحمد بن حنبل اعتماد المصلحة المُرسلة، من ذلك قول ابن دقيق العيد (ت 702 هـ) : «الذي لا شكّ فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع (المصلحة المُرسلة)، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما»[135] . ويؤيّد ذلك النظر في فتاواه وخاصّة في موضوع السياسة الشرعيّة[136].

وقد بحث الحنابلة مسألة المصلحة المرسلة ضمن مباحث العلّة والقياس، فجعلها الكلوذاني نوعاً من أنواع القياس سمّاه القياس الحنفي، معرّفاً إيّاه بأنّه «ما أخذت علّته بالتّأثير والاستنباط مثل ما قلنا في علّة تحريم الخمر لأنّ فيه شدّة مطربة، فهذه العلّة مؤثرة، لأنّها إذا وجدت وجد الحكم، وإذا زالت زال الحكم، ولو قدّرنا أنّها تعود لعاد الحكم»[137] ولا يخفي هذا الأصولي الحنبلي أنّه يعمل بالظن، سواءً كان ذلك في مسائل شرعيّة أو دنيويّة، ومنها التصرف بحسب اختلاف النفع ودفع الضرر، أي بحسب المصلحة[138] ويتأكد أخذ الكلوذاني بالمصلحة من قول ابن تيمية : «المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها: قاله ابن الباقلاني وجماعة المتكلّمين، وهو قول متأخري أصحابنا أهل الأصول والجدل، وقال مالك، يجوز ذلك، وقد ذكر أبو الخطاب في تقسيم الأدلّة الشّرعيّة أنّ الاستنباط قياس واستدلال، والاستدلال يكون بأمارة أو علّة ويكون بشهادة الأصول، والاستدلال بالعلّة أو الأمارة هو المصالح»[139] .

(135) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 793.

(136) راجع ما نقله ابن قيّم الجوزية من كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعيّة في كتابه **أعلام الموقعين**، 4/ 352 ـ 354.

(137) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، 1/ 27.

(138) يقول الكلوذاني: «فإن قيل: القياس الظني يخطئ ويصيب فلا يجوز للحكيم التعبد بما يخطئ، قلنا: لا نعتقد المصلحة بالظن وإنّما نقول: علمنا بحسب الظنّ هو المصلحة، وذلك معلوم بدليل قاطع، وهو دليل التعبد بالقياس، على أنّ ما ذكرتم منتقض بما تعبدنا فيه بالظن في الشرع من القبلة، والشهادة والفتوى، والتصرف بحسب اختلاف النفع ودفع الضرر، ولهذا تعبدنا بالأخبار الآحاد، وطريقها الظن». المصدر نفسه، 3/ 372.

(139) ابن تيمية، **المسوّدة**، 1/ 401.

ويعدّ نجم الدين الطوفي أوّل أصولي حنبلي يمنح للمصلحة عموماً والمصلحة المُرسلة تخصيصاً أهميةً كبرى، تتجلّى في بحثها في موضعين، ففي الموضع الأوّل خصّص الطوفي فصلاً للاستصلاح باعتباره من الأصول المختلف فيها، فعرّفه بكونه اتباع المصلحة المُرسلة، ثمّ تطرّق إلى الأقسام الثلاثة للمصلحة، وتوقّف في قسم المصالح الضرورية عند اختلاف مواقف الفقهاء من المصلحة المُرسلة بين من يقرّها ومن ينفيها. ويتأكّد تبنّي الطوفي للمصلحة المرسلة من خلال نقله ما أورده القرافي في شأنها، سواءٌ كان ذلك في مستوى اعتمادها في كلّ المذاهب أو في مستوى النقل الحرفي لحجّة إجماع الصحابة على العمل بالمصلحة المرسلة[140]، أو على صعيد حصر أدلّة الشرع في تسعة عشر دليلاً[141].

ولا تبدو طرافة مقاربة الطوفي من نقده علماء مذهبه والميل إلى الموقف المالكي فحسب، بل إنّه ينقد الفكر الأصولي برمّته، معتبراً أنّ التقسيم الثلاثي التقليدي للمصلحة متعسّف ومتكلّف. يقول: «اعلم أنّ هؤلاء الذين قسّموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، ضروريّة وغير ضروريّة، تعسّفوا وتكلّفوا، والطّريق إلى معرفة حكم المصالح أعمّ من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً»[142]. ويتمثّل البديل لهذا التقسيم في رأيه في خيارات ثلاثة، أوّلها، إثبات المصلحة إن تضمنها الفعل مجردة، والثاني، نفيها إن تضمنها الفعل مجردة، والثالث، الترجيح أو التخيير بين المصلحة والمفسدة في حالة استواء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة في نظرنا. وبناء على هذا يبني مختلف أنواع المصالح، كالمعتبرة والملغاة والواقعة موقع التحسين والضرورية، ولا يرى حاجة إلى كلّ هذه الأنواع، لأنّه يمكن تأويل الحالات التي يقع فيها تعارض المصالح والمفاسد للخروج بحل توفيقي يضمن ألاّ توجد مصلحة واحدة ملغاة.

ويبرّر الطوفي هذا المجهود النظري الذي يبذله لتأصيل المصلحة بما صرّح به في تعريفه للمناسب، قائلاً: «قد اختلف في تعريف المناسب واستقصاء القول

(140) ابن تيمية، **المسوّدة**، 3/ 212 ـ 213.

(141) الطوفي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص 16.

(142) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 214.

فيه من المهمّات، لأنّه عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود، إذ لا موجود إلا وهو على وفق المناسبة العقليّة»[143].

وتواصل بعد الطوفي إيلاء المصلحة منزلة مهمّة في التّشريع، من ذلك أنّ ابن قيّم الجوزية يحتجّ بقول ابن عقيل إنّ الصحابة عملوا بالسياسة القائمة على مصلحة الأمّة دون ارتباط فعلي بأدلّة الشّرع، ويبني على هذا أنّ عواقب وخيمة انجرت عن عدم الاعتراف بخضوع السياسة للمصلحة. يقول: «وهذا موضع مزّلة أقدام ومضلّة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرّط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيّعوا الحقوق.. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنّها حق مطابق للواقع، ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع...»[144]

ويروي ابن القيّم عدة أحكام لعمر بن الخطاب أخذ فيها بالمصلحة، من ذلك نفيه نصر بن حجاج من المدينة لتشبيب النساء به، ويبرّر سلوك عمر بمراعاته مصلحة الناس وإن لم يَرِدْ نصّ بذلك، ولم يمنعه عن ذلك ما لحق نصراً من الضرر بالنفي، فالمصلحة العامّة مقدّمة على الضرر الخاص[145]. وهكذا فإنّ كتابات هذا الفقيه تُبرز أنّ الأخذ بالمصلحة المرسلة موقف راسخ لديه في غير مجال العبادات، لخضوع هذه المجالات للتطور والتغير. يقول: «والمقصود أنّ هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة...»[146].

وقد صرّح ابن النجار (ت 972 هـ) بأنّه يتبنّى المصلحة المرسلة قائلاً: «وسمّوها مصلحة مرسلة ولم يسمّوها قياساً، لأنّ القياس يرجع إلى أصل معيّن بخلاف هذه المصلحة، فإنّها لا ترجع إلى أصل معيّن، بل رأينا الشارع اعتبرها في

(143) الطوفي، المصدر نفسه، 3/ 382.

(144) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة**، ص 23.

(145) المصدر نفسه، ص 25. وانظر عبد العظيم عبد السلام شرف الدين، **ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف**، ص 268.

(146) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكميّة**، ص 27.

مواضع من الشريعة، فاعتبرناها حيث وُجدت، لعلمنا أنّ جنسها مقصود له، وبأنّ الرسل بُعثوا لتحصيل مصالح العباد، فيُعلم ذلك بالاستقراء. فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظنّ أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها، لأنّ الظنّ مناط العمل»[147]. ويبدو أنّ هذا الأصولي تأثر بموقف الطوفي من المصلحة في كتابه **شرح مختصر الروضة**، ذلك أنّه ذكره أكثر من عشرين مرة وأورد تعريفه للمناسب وأنّه مدار الشريعة والوجود، لكنّه لا يظهر تأثراً بموقف الطوفي في غير الكتاب المذكور. والملاحظ أنّ تأثير الطوفي لم ينقطع في الفكر الأصولي الحنبلي المعاصر، من ذلك قول ابن بدران: «وقال الطوفي الراجح المختار اعتبار المصلحة المُرسلة، وفصل هذا النوع في شرحه على مختصر الروضة تفصيلاً حسناً»[148]

## جـ ـ المصلحة والشرع

لقد تباينت مواقف الأصوليّين من صلة المصلحة بالشرع، وبرزت في هذا المجال مواقف ثلاثة، أحدها يرفض صلة المصالح المُرسلة بالشرع، بعلّة غياب مستند شرعي عليها وتشريعها أموراً دينيّة لم يأذن بها اللّه غالباً[149]، ويُعدّ نفاة حجّيّة المصلحة المرسلة أصحاب هذا الموقف. أمّا الموقف الثاني فهو يتمثّل في الإقرار بصحّة العلاقة بين المصلحة والشرع، لكن بشرط قرب المصلحة وارتباطها بأصول الشرع. ولم يكن هذا القرب أمراً واضحاً متفقاً عليه بين العلماء، بل كان مسألة إشكاليّة، لذلك قال الجويني: «فإن قيل فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي؟ قلنا: هذا بحر الكلام، فقد ثبتت أصول معلّلة اتّفق القائسون على عللها، فقال الشافعي: أتّخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها. وإن لم تكن أعيانها حتى كأنّها مثلاً أصول، والاستدلال مقيّد بها...»[150].

(147) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 4/ 170 ـ 171.

(148) ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ص 138.

(149) يقول ابن تيمية: «والقول بالمصالح المُرسلة يشرّع من الدين ما لم يأذن به اللّه غالباً...». **مجموع فتاوى ابن تيمية**، المجلد 11. راجع موقع /www.al-eman.com

(150) الجويني، **البرهان**، 2/ 1122.

وقد نفى الشاطبي أن تقتضي علاقة المصلحة بالشرع شهادة نصّ معيّن، بل يكفي في رأيه ملاءمتها لاتجاهات الشرع واستخلاص معناه من أدلّته[151].

وينصّ الموقف الثالث على تقديم المصلحة على النص والإجماع. لكن من عُرِف بهذا الموقف؟

## 1 ـ تقديم المصلحة على النص

رأى بعض العلماء المعاصرين أن العدول عن النصّ إيثاراً للمصلحة رأي جماعة من المالكيّة والشافعيّة والحنابلة[152]. فأمّا مالك فإنّه حسب كثير من الدارسين يقدّم المصلحة على النصّ الظنّي إن كانت المصلحة ملائمة لجنس تصرّفات الشارع[153]، وهو يخصّص بها النصّ العام غير القطعي، ويردّ بها خبر الآحاد إن كان مناقضاً لها[154]. وقد قدّمت كثير من الأمثلة على هذا الموقف، منها إجازة مالك شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح، مع أنّ العدالة والبلوغ شرطان في قبول الشهادة، وهو بذلك يخالف أبا حنيفة والشافعي اللذين لم يجيزا شهادة الصبيان بسبب غياب هذين الشرطين[155] ولئن استند موقف مالك

---

(151) يقول الشاطبي: «إنّ كلّ أصل شرعي لم يشهد له نصّ معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يُبنى عليه ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلّته مقطوعاً به، لأنّ الأدلّة لا يلزم أن تدلّ على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها، كما تقدم، لأنّ ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنّه وإن لم يشهد للفرع أصل معيّن فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًا قد يساوي الأصل المعين». **الموافقات**، 1/ 38.

(152) كتب عزام باشا في **رسالته الخالدة** أنّ عمر أوقف سواد العراق ولم يقسمه بين الغانمين، تقديماً للمصلحة العامّة. ورد عليه بهجت الأثري، واطلع على ذلك مفتي الديار الحضرميّة ابن عبيد اللّه، فأيّد قول عزام. ومما استدلّ به «أنّ من قال بالعدول عن النصّ للمصلحة العامة جماعة من المالكيّة والشافعيّة والحنابلة». انظر يوسف بن عيسى القناعي، **الملتقطات**، ج5. وهو منشور بالإنترنت على الموقع www. Alqenai.net/

(153) راجع وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، 2/ 819.

(154) انظر مهدي فضل اللّه، **العقل والشريعة**، ص 83.

(155) يقول القرطبي: «ولم يجز الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه شهادتهم، لقوله تعالى: ﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، وقوله ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ﴾ [البقرة: 282]، وقوله ﴿ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، وهذه الصفات ليست في الصبيّ». **تفسيره**، 3/ 391.

إلى عمل بعض الصحابة وإجماع أهل المدينة[156]، فإنّ الموقف المقابل اعتمد على تأويل النص القرآني، ولعلّ هذا ما جعل ابن رشد يسعى إلى تخفيف حدّة معارضة موقف مالك للنص قائلاً «فردّها جمهور فقهاء الأمصار لما قلناه من وقوع الإجماع على أن من شرط الشهادة العدالة، ومن شرط العدالة البلوغ، ولذلك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك، وإنّما هي قرينة حال، ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لئلاّ يجبنوا»[157]. ولا تهمّ التسمية في نظرنا بقدْر أهمية تجاوز النص عملاً بالمصلحة، وهذا ما أقرّ به ابن رشد نفسه حين قال: «وقال بقول مالك ابن أبي ليلى وقوم من التابعين، وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة»[158].

ويمكن اعتبار الغزالي من القائلين بتقديم المصلحة على النصّ بشرط كونها ضرورة قطعية كلية. ويتمثّل وجه تقديم المصلحة عنده في تخصيصها عموم النص، من ذلك تجويزه قتل الأسارى المسلمين الذين يحتمي بهم الغزاة، لأنّ في ذلك مصلحة كلية هي حفظ حياة الأمّة، وهذا مخالف للنصّ الذي يحرّم قتل المسلم أخاه المسلم. وقد كان عدد من علماء الحنابلة من أنصار موقف العمل بالمصلحة إذا تعارضت مع النصّ، وأهمّ من يمثّل هذا الاتجاه نجم الدّين الطوفي وابن قيّم الجوزية.

**- موقف الطوفي النظري**

لئن أشار الغزالي إشارة عابرة سريعة إلى أنّ المصلحة قد تخصّص النصّ، وضبط هذا الأمر بشروط تقيد مثل هذا العمل، فإنّ نجم الدين الطوفي توسّع في هذه المسألة مصرِّحاً بأنّ رعاية المصلحة ينبغي تقديمها على النصّ أو الإجماع في حالة التعارض بينها. وكان مستند الطوفي في هذا الرأي تأويل الحديث «**لا ضرر**

---

(156) قال يحيى: قال مالك عن هشام بن عروة أنّ عبد اللّه بن الزبير كان يقضي بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح. قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح، ولا تجوز على غيرهم.. .**الموطأ**، باب «القضاء في شهادة الصبيان»، 2/ 726.

(157) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، 2/ 379.

(158) المصدر نفسه، 2/ 380.

**ولا ضرار**». يقول في هذا الصدد: «وأمّا معناه (الحديث) فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصّصه الدّليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى الحديث على جميع أدلّة الشّرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة، لأنّا لو فرضنا أنّ بعض أدلّة الشرع تضمن ضرراً، فإنْ نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، وإن لم ننفه كان تعطيلاً لأحدهما، وهو هذا الحديث. ولا شكّ أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»[159].

ويدلّ تقديم مقتضى الحديث عند الطوفي على أولويّة دليل رعاية المصالح، يقول: «ثمّ إنّ قول النبي «**لا ضرر ولا ضرار**» يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً»[160]، لكن هل يعني هذا أنّ رعاية المصلحة دليل مستقلّ، وهي المصلحة المُرسلة المعروفة عند الأصوليّين؟

لقد رأينا الطوفي يحتذي بالقرافي في اعتبار المصلحة المرسلة أصلاً شرعيًا مستقلاً يحتلّ المرتبة السابعة ضمن أدلّة الشرع التسعة عشر،[161] لكنه في موضع آخر من رسالته يُبرز تميُّز موقفه من المصلحة عن القول بالمصالح المُرسلة في المذهب المالكي، يقول: «واعلم أنّ هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»[162]، وإذا كانت المصلحة تحتلّ هذه المكانة الكبيرة في فكر الطوفي فهل تقدر على تعطيل الدليل الشرعي؟

اعتبر هذا الفقيه أنّ النصّ والإجماع أقوى أدلّة الشرع، وافترض أنّه في حالة توافقها مع دليل رعاية المصلحة لا يوجد إشكال، لكن في حالة الخلاف والتعارض بين المصلحة والنص والإجماع يجب تقديم المصلحة، دون أن يعني التقديم تعطيلاً لهما، وإنّما هو تخصيص وبيان لهما بواسطة المصلحة. يقول: «وهذه الأدلّة التسعة

---

(159) الطوفي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص 16.
(160) المصدر نفسه، ص 17.
(161) المصدر نفسه، ص 16.
(162) المصدر نفسه، ص 43.

عشر، أقواها النصّ والإجماع، ثم هما إمّا أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونِعْمَتْ ولا نزاع، إذ قد اتّفقت الأدلّة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله (ع) : «**لا ضرر ولا ضرار**»، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدَّم السنّة على القرآن بطريق البيان»[163].

وقد خطّط الطوفي لكي يكون موقفه الجريء هذا محدوداً ومقتصراً على مجال المعاملات، لأنّ شموله لمجال العبادات سيؤدي لا محالة إلى تكفيره. يقول : «ونحن نرجح رعاية المصالح في العادات والمعاملات ونحوها، لأنّ رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات فإنّها حقّ الشرع، ولا يعرف كيفيّة إيقاعها إلا من جهته نصًا وإجماعاً»[164]. ولم يكن غافلاً عن صعوبة إقناع العلماء بوجاهة آرائه، لأنّه رسخ لديهم أنّ الإجماع أقوى أصول الشرع، فهو أساس مشروعيّة القرآن والسنّة والقياس، لذلك استهلّ احتجاجه لموقفه ببحث صلة المصلحة بالإجماع فقسّم عمله إلى قسمين: قسم أثبت فيه حجّيّة المصلحة ببيان حجج رعايتها على الإجمال والتّفصيل من القرآن والسنّة والإجماع والعقل[165]، أمّا القسم الثّاني فقد كرّسه لإثبات ضعف الإجماع دليلاً شرعيًا ونقد حجج أهل السنّة في تأصيله ليصل إلى مبتغاه، وهو إثبات أنّ رعاية المصلحة المستفادة من حديث «**لا ضرر ولا ضرار**» أقوى من الإجماع في مجال المعاملات. يقول : «واعلم أنّ غرضنا من هذا كلّه ليس القدح في الإجماع وإهداره بالكليّة، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها، وإنّما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله (ع) «**لا ضرر ولا ضرار**» أقوى من الإجماع ومستندها أقوى من مستنده، وقد ظهر ذلك مما قرّرناه في دليلها والاعتراض على أدلّة الإجماع»[166].

وينفي الطوفي من خلال هذا الشاهد أن يكون من منكري حجّيّة الإجماع على غرار إبراهيم النظّام، بل هو متّفق مع السنّيّين في مشروعيّته في مجال

(163) الطوفي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص 17.
(164) المصدر نفسه، ص ص 21 ـ 22.
(165) المصدر نفسه، ص ص 19 ـ 25.
(166) المصدر نفسه، ص 35.

العبادات، لكنّه في مسائل المعاملات الدنيوية له رأي آخر يُضعف من شأنه ويغلّب عليه المصلحة، وهكذا نراه يسعى إلى أن يقنع الآخرين بأنّ موقفه ليس سوى اجتهاد داخل الفكر السنّيّ، لإعادة ترتيب أصول التشريع وفق رؤية أكثر استجابة للواقع المتغيّر ومصالح النّاس المتطوّرة، سعياً إلى خلق تجانس بين مصادر الشريعة.

واستند الطوفي لتأصيل اجتهاده إلى حجج ثلاث، أولاها «إنّ منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محلّ وفاق والإجماع محلّ خلاف، والتمسّك بما اتُّفق عليه أولى من التمسّك بما اختلف فيه»[167].

أمّا الحجّة الثانية عنده فتتمثّل في اختلاف النصوص وتعارضها، مما ولّد الخلاف المذموم في الأحكام الشرعيّة، لكن في المقابل تُعدّ رعاية المصالح أمراً حقيقيًّا لا يُختلف فيه بل هو سبب الاتّفاق المطلوب شرعاً، لذلك كان اتباعه أولى. ويعرض الطوفي في هذا السياق نماذج مما وقع في تاريخ المسلمين من صراع بين المذاهب الإسلاميّة ولجوء إلى وضع الأحاديث لغايات مذهبيّة، وكلّ ذلك في نظره يبرِّر بتنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح. وبيَّن الطوفي في الحجّة الثالثة أنّه قد ثبت في السنّة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في عدّة قضايا، منها قول الرسول لعائشة: «**لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم**»، فهذا القول يدلّ على أنّ بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، لكنّ تركها كان لمصلحة النّاس[168].

وبإمكاننا أن نستخلص من هذه الحجج بعض الدوافع الكامنة خلف آراء الطوفي الخاصّة بالمصلحة، فقد لاحظ هذا الفقيه حالة الفوضى في التشريع الإسلامي بسبب الخلافات بين المذاهب المتناحرة، فكلّ مذهب يُؤوِّل نصوص القرآن والسنّة على هواه ويستخدم الإجماع حجّة على رأيه، لذلك رأى التخلّص من هذا التوظيف السّلبي لأدلّة التشريع عن طريق تقديم دليل رعاية مصالح

(167) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(168) المصدر نفسه، ص 39.

المكلّفين عليها، لعلّ ذلك يَؤُول إلى إعادة التجانس إلى منظومة الأحكام. يقول: «فكذلك من قدّم رعاية مصالح المكلّفين على باقي أدلّة الشّرع، بقصد إصلاح شأنهم وانتظام حالهم وتحصيل ما تفضّل اللّه به عليهم من الصّلاح وجمع الأحكام من التفرّق وائتلافها عن الاختلاف، فوجب أن يكون جائزاً إن لم يكن متعيّناً»[169].

ولم يكن نجم الدين الطوفي وهو يصدع بآرائه هذه غير مكترث بالسياق التاريخي الذي كان يعايشه، فقد كان الصراع بين المسلمين والمسيحيين في القرن السابع محتدًا، وكان كلّ فريق يسعى إلى استقطاب عناصر الفريق المقابل إلى صفّه ودينه، لذلك حرص فقيهنا على درء الخلاف من أجل تحسين نظرة الآخر الذمّي للإسلام، وهي مرحلة ضروريّة تمهّد لجلبه إلى دائرة الإسلام. يقول الطوفي: «وأيضاً فإنّ بعض أهل الذمّة ربّما أراد الإسلام، فيمنعه كثرة الخلاف وتعدّد الآراء، ظنًّا منهم أنّهم يخطئون، لأنّ الخلاف مبعود عنه بالطّبع...، ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قوله «**لا ضرر ولا ضرار**» على ما تقرّر لاتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الإسلام من أهل الذمّة وغيرهم»[170].

وهكذا فإنّ تقويم آراء الطوفي لا يمكن أن يستند في نظرنا إلى بيان خلفيّة انتمائه الشيعي، كما ذهب إلى ذلك ابن رجب الحنبلي وعدد آخر من القدامى والمحدثين[171] فهذا الاتهام كان الضريبة التي دفعها كثير من العلماء الذين تجرّأوا على إعلان مواقف حرّة تخالف النظريّات السائدة على مرّ العصور. ويبدو أنّ الأقرب إلى الحقيقة اعتبار الطوفي شخصاً أحزنته انقسامات الأمّة الإسلاميّة فحاول أن يعيد التفكير في تاريخ الأمة الإسلامية لكي يُصلح فكرياً ـ على الأقل ـ الأخطاء

---

(169) الطوفي، **شرح الأربعين حديثاً**، ص 40.

(170) المصدر نفسه، ص 42.

(171) راجع مصطفى زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، ص 76 ـ 77.
وانظر اتهام محمد أبو زهرة للطوفي بالتشيع في كتابه: **ابن حنبل**، ص 326، وارجع إلى الرد على هذا الاتهام لدى المحامي توفيق الفكيكي، **مجلة رسالة الإسلام**، العدد 7. وهو مقال منشور على شبكة الإنترنت بموقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة: www.taghrib.org/

الواقعة في الماضي، فهو إذن ردّ فعل على مناخ الحزن العام إثر الغزو المغولي[172]. وهذا الردّ يبتغي أن يتسلّح المسلمون بالأدوات العقليّة والمنطقيّة لمواجهة حالة التردّي التي آل إليها حالهم، لذلك كان الاستناد إلى المصلحة التي تقوم أساساً على استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد في نطاق المعاملات والعادات. وهذا مخالف لرأي العلماء المسلمين، وهم يعتبرون المصالح والمفاسد بالاهتداء بالنصوص الشرعيّة التي تشهد لنوع المصلحة أو لجنسها بالاعتبار. ويتأكّد هذا التوجّه العقلي للطوفي إنْ عَلِمْنا أنّه عارض أستاذه ابن تيميّة فكتب دفاعاً عن الكلام والمنطق كتاباً وسمه بـ **دفع الملام عن أهل المنطق والكلام**[173].

**- موقف الطوفي من بعض نماذج تجاوز المصلحة للشرع**

قسّم الأصوليّون المصلحة في صلتها بالشّرع إلى ثلاثة أقسام: أحدها قسم يقرّه الشرع، والثاني يلغيه، والثالث لا يتّخذ في شأنه موقفاً محدداً. يقول القرافي: «المصلحة المرسلة والمصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام: ما شهد الشرع باعتباره، وهو القياس الذي تقدّم، وما شهد الشرع بعدم اعتباره، نحو المنع من زراعة العنب لئلاّ يعصر خمراً، وما لم يشهد له باعتبار ولا بأُلغاء، وهو المصلحة المرسلة»[174]

ولم يتفطن الفقهاء الذين منعوا زراعة العنب إلى أنّهم نظروا إلى المسألة نظرة أُحادية الجانب، أي من زاوية الضرر الذي قد تؤدي إليه هذه الزراعة، لكنّهم أهملوا الإيجابيات التي قد تتولّد عنها، وهذا ما أدركه نجم الدين الطوفي، فبيّن أنّ مفسدة هذه الزراعة غير متأكّدة، وأنّ المصلحة التي تنتج عنها عامّة وكثيرة، لتعدّد منافع العنب. يقول: «وأمّا الملغاة، كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدور، فلأنّ المصلحة والمفسدة تعارضتا فيهما، لكنّ مصلحتهما ضعيفة ومفسدتهما عظيمة، فكان نفيها أرجح، كما يلزم من منع النفع المتحقّق من زراعة العنب، والارتفاق المتحقّق بالشركة في السكنى لأجل مفسدة موهومة، وهي اعتصار الخمر وحصول

---

(172) راجع فصل «نجم الدين الطوفي» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) لـ هنريكس، 10/ 632.

(173) هذا الكتاب لم يصلنا لكنّ الطوفي ذكره في كتابه **الإشارات الإلٰهية**. راجع هنريكس، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(174) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 446.

الزنى، ولو سلّم أنّ هذه المفسدة مظنونة، لكنّها غير قاطعة، والمصلحة التي تقابلها قاطعة، فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس. وأيضاً فإنّ المفسدة المذكورة خاصّة، والمصلحة التي تقابلها عامّة، والتزام مفسدة خاصّة، أي قليلة، لتحصيل مصلحة عامّة كثيرة أولى من العكس. وبيانه أنّ منافع العنب كثيرة، فإنّه يؤكل حصرماً[175] على حاله، وطبيخاً، وعنباً، وعصيراً، وزبيباً، فهذه خمس منافع ولعلّ فيه غيرها، والممنوع من منافعه واحدة وهي الخمر، ولهذا قال بعض أهل المعاني على لسان الشرع: «ابن آدم لك ثمرة الكرم حصرماً، وعنباً، وعصيراً، وزبيباً، فهنّ أربع لك، فاترك لي الخامسة.. فتحصيل هذه المنافع المباحة بزراعة العنب أولى من تركها لمفسدة خصلة واحدة محرّمة»[176]

ومن الواضح أنّ الطوفي يراعي في استدلاله هذا مصالح النّاس الدّنيويّة، ويراها جديرة بالاعتبار، لأنّه من غير المعقول أن يُمنع شيء ما لمجرّد نتيجة واحدة سلبية قد يؤدّي إليها. وفضلاً عن هذا فإنّ حديث الطّوفي يستدعي نصّا غائباً هو الآية ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. ولم يتحرّج كبار المفسّرين من التّطرّق إلى منافع الخمر. يقول الطبري: «فإنّ منافع الخمر كانت أثمانها قبل تحريمها، وما يصلون إليه بشربها من لذّة...»[177]. وقد فصّل الرازي هذه المنافع المادية والنفسية للخمر قائلا: «فمنافع الخمر أنّهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحي، وكان المشتري إذا ترك المماكسة في الثمن، كانوا يعدّون ذلك فضيلة ومكرمة، فكان تكثر أرباحهم بذلك السبب. ومنها أنّه يقوّي الضعيف، ويهضم الطّعام، ويعين على الباه[178]، ويسلّي المحزون، ويشجّع الجبان، ويسخّي البخيل، ويصفي اللون، وينعش الحرارة الغريزية، ويزيد في الهمّة والاستعلاء»[179]. ومثلما يعكس هذا الشاهد تأثّر الرازي بالثقافة التي عاصرها والواقع الذي عايشه، فإنّ موقف الطوفي يعكس تجذّر تفكيره في الواقع ووثيق صلته بمصالح الناس.

---

(175) الحصرم: هو الثمر قبل النضج.

(176) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 215.

(177) الطبري، **تفسيره**، 2/ 372 ـ 373.

(178) الباه: النكاح والجماع. انظر: مادّة «بوه»، ابن منظور، **لسان العرب**، 1/ 544.

(179) الرازي، **تفسيره**، 4/ 41.

وقد تردّد في **المدوّنة الأصوليّة** مثال شهير عن المصلحة التي تصادم النصّ يتمثّل في إفتاء الفقيه المالكي الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي (ت 234 هـ) حاكم الأندلس الأمير عبد الرحمان بن الحكم الأموي (ت 238 هـ) عندما واقع جاريته في رمضان بأنّ عليه صوم ستين يوماً، مع أنّ النصّ الوارد في هذه الكفارة يفيد أنّه يجب عليه أوّلاً عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام ستين يوماً، فإن لم يستطع فإطعام ستّين مسكيناً. وقد لوّح بعض الأصوليين بما يمكن اعتباره تفهّماً وتعاطفاً مع هذا الموقف، بسبب أنّ تقديم صيام الشهرين لمصلحة الزجر، لأنّ الرقاب عند هذا الملك كثيرة، ولن يصعب عليه عتقها. يقول ابن المرتضى : «وقدّم صيام الستين يوماً للازدجار، إذ الرقاب عند هذا الملك كثيرة، فالازدجار أمر أقرّه الشّارع، وهو مصلحة شرعيّة في ذاتها، ولكنّ الشارع ألغاها في هذا المقام، ولذلك كان هذا المناسب ملغى»[180] واعتبر بعض الباحثين المعاصرين أنّ مصلحة الازدجار هنا ضعيفة مقارنةً بمصلحة الشارع الكلية، وهي تتمثّل في أنّ استرسال الملك في مواقعة النساء في رمضان سيؤدي إلى عتق ثلاثين رقبة من رقابه. يقول : «ولا يتوهّمنّ القارئ أنّ مصلحة الازدجار التي لاحظها ذلك الفقيه أقوى في الاعتبار من المصلحة التي لاحظها الشارع الحكيم، فقد أخطأ ذلك الفقيه وجه المصلحة، كما أخطأ في اعتباره المصلحة في مقام النصّ، تلك المصلحة التي لاحظها الشارع كلية، إذ أنّه لو لم ينزجر ذلك الملك بعتق رقبة مؤمنة واسترسل في مواقعة النساء في رمضان، لأدى ذلك إلى أن يعتق ثلاثين رقبة من رقاب المسلمين، وأيّهما أكثر مصلحة للإسلام إحياء ثلاثين رقبة كانت ميّتة بالرقّ وحييت بالحريّة، أم صيام ذلك الملك! إنّ المصلحة الأولى أقوى وأبعد أثراً وأطيب ثمرة»[181].

وهذا الموقف في نظرنا كان يمكن أن يكون سليماً لو كان المعني بالأمر من غير أصحاب الحكم، لكن والحال أنّه ملك، أي زعيم المسلمين وقدوتهم، فأيّ مصلحة تكمن في أن يكون رأس المسلمين والمؤتمن على شؤون دينهم ودنياهم يضرب عرض الحائط بقدسيّة شهر رمضان، ويبيح لنفسه ما حرّم على المسلمين

(180) محمد أبو زهرة، **الإمام زيد**، ص 448.
(181) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جميعهم؟، ألا يُعدّ هذا دعوة إلى رعيّته إلى الاستهانة بفريضة الصيام وما تقتضيه من التضحية ببعض رغبات الجسد ونزواته ؟

وقد أدرك الطوفي أنّ اجتهاد الفقيه المالكي في فتواه يندرج ضمن الاجتهاد بحسب المصلحة، أو ضمن تخصيص العام، ولم يعتبر المصلحة التي قدّمها على النصّ ملغاة. يقول : «أمّا تعيين الصّوم في كفّارة رمضان على الموسر، فليس ببعيد إذا أدّى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال[182] في حديث الأعرابيّ، وهو عامّ ضعيف، فيخصّ بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مهيع[183]، وقد فرّق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع»[184].

## 2 ـ تغيّر الأحكام بتغيّر المصلحة

أدرك فريق من المسلمين منذ عهد الصحابة أنّه من الجائز تغيير الحكم المبني على المصلحة إذا تغيّرت المصلحة، وعلى هذا الأساس منع عمر بن الخطاب سهم المؤلّفة قلوبهم المنصوص عليه في القرآن[185]، معلّلا رأيه بأنّ الرسول إنّما كان يعطيهم والإسلام ضعيف أمره، يريد تأليف قلوبهم، لكن الحال تغيّر عندما قوي الإسلام، فلم تعد توجد حاجة لتأليفهم، وقد أقرّه الصحابة على ذلك فأضحى إجماعاً.

واصطدم الأصوليون بهذا الإجماع عندما أعلنوا أنّ الكتاب والسنّة لا يُنسخان بالإجماع، فاجتهدوا للتخلّص من هذا الإشكال بالقول بوجود من يخالف ذلك الإجماع، كما رفضوا نسخ الإجماع للإجماع إن كان يستند إلى دليل من القرآن أو السنّة أو القياس، غير أنّهم سمحوا به في حالة استناده إلى مصلحة مرسلة لتبدل وجوه المصلحة في نظرهم. وكان كبار الفقهاء وأئمّة المذاهب واعين بأنّ الأحكام يجب أن تتغيّر لتغيّر الزمان والمكان لكن في مجال المعاملات فحسب دون مجال العبادات.

---

(182) الاستفصال : طلب البيان. الاستفسار عن أجزاء الموضوع.

(183) مهيع : واسع.

(184) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 215 ـ 216.

(185) راجع محمد هشام الأيوبي، **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، ص 212.

وقد ذكر ابن حزم أنّ مالكاً «خالف أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضيّة»[186]، وقام بهذا بالرغم ممّا روي عن الرسول «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي**». ويفسّر هذا السلوك بأنّ المصلحة تقتضي أحياناً التخلي عن أحكام قديمة نشأت بسبب ظروف خاصّة.

ولم يقتصر العمل بمبدإ التغيّر في الأحكام بسبب المصالح على الأئمّة من أصحاب المذاهب، بل تجاوزهم إلى الفقهاء المنضوين تحت ألويتهم، من ذلك تجويز فقهاء الحنفيّة التسعير عند الحاجة، مع ورود النّهي ومنع الإمام وصاحبيه منه، وإفتاؤهم بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان وتعليم القرآن، بالرّغم ممّا نقل من النّهي عن ذلك. وهكذا وجدنا عند علماء كثيرين عبارة متكرّرة أضحت بمثابة القاعدة الفقهيّة هي «اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان»[187].

وكان القرافي ممّن يتحمّس لهذا الرأي، لذلك صرّح أنّ «الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[188]. وأدرك ابن قيّم الجوزية أنّ تغيّر الاجتهاد والأحكام ضروري لمواكبة نسق التغيّر في الواقع، لذلك خصّص فصلاً في كتابه **أعلام الموقعين** وسمه بـ «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأموال والنيات والعوائد»[189]. وتجاوز فيه إعمال الرّأي فيما لا نصّ فيه ليقدّم نماذج من تاريخ الصحابة والتابعين وقع فيها الاجتهاد فيما فيه نصّ من كتاب أو سنّة بحجّة اقتضاء المصلحة تغيير الأحكام أو تعطيلها في بعض الحالات، من ذلك اعتباره أنّ النّهي عن قطع الأيدي في الغزو تأخير للحد لمصلحة راجحة»[190]. ويستدلّ بعمر بن

---

(186) انظر ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 6/ 67.

(187) انظر مثلاً: قول النسفي في **المستصفى** عند الحديث عن الاستئجار لتعليم القرآن: «ولا بُعد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات». وروى الزيلعي عن فقهاء بلخ قولهم: «الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان». **تبيين الحقائق**، 5/ 125. وانظر في هذا الشّأن: محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 312.

(188) القرافي، **الفروق**، 1/ 177.

(189) ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، 3/ 5 وما بعدها.

(190) المصدر نفسه، 3/ 9.

الخطاب حين خالف ما جرى به العمل في زمن الرسول وزمن أبي بكر في مسألة جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد. يقول: «إنّ المطلّق في زمن النبي وزمن خليفته أبي بكر وصدراً من خلافة عمر كان إذا جمع الطلقات الثلاث بقسم واحد جعلت واحدة، كما ثبت ذلك في **الصحيح** عن ابن عباس : فروى مسلم في **صحيحه** عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس : كان الطلاق الثلاث على عهد رسول اللّه وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب : إنّ الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم؟ فأمضاه عليهم»[191] ويبرّر ابن القيّم موقف عمر بكون النّاس في عصره استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة، فرأى من المصلحة ردعهم عن ذلك فعاقبهم بإمضائه عليهم، ليعلموا أنّ أحدهم إذا أوقعه جملة، حرمت عليه زوجته حتى تنكح زوجاً غيره. يقول: «فرأى عمر أنّ هذا مصلحة لهم في زمانه، ورأى أن ما كانوا عليه في عهد النبي وعهد الصدّيق وصدراً من خلافته كان الأليق بهم، لأنّهم لم يتتابعوا فيه، وكانوا يتقون اللّه في الطلاق . . . فلمّا تركوا تقوى اللّه وتلاعبوا بكتاب اللّه وطلّقوا على غير ما شرعه اللّه، ألزمهم بما التزموه عقوبة لهم»[192].

وقد انتُقد موقف عمر المذكور باعتباره تغييراً للشريعة يعتمد المعايير الاجتماعيّة، من الصلاح والفساد، فضلاً عن أن مفسدة تتابع النصّ في إيقاع الطلاق الثلاث يجب أن يدفع من طريق آخر، كمعاقبة صاحبه[193] وكان أبو إسحاق الشاطبي ممّن يتبنّون هذا الاتّجاه في التفكير، لذلك يقول : «إنّا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[194]. ولا

(191) **صحيح مسلم**، كتاب **الطلاق**، باب «طلاق الثلاث»، 2/ 1099. وانظر ابن قيّم الجوزية، المصدر نفسه، 3/ 30.

(192) المصدر نفسه، 3/ 35 ـ 36.

(193) راجع جعفر السبحاني، «الإسلام ومتطلبات العصر»، **مجلة رسالة التقريب** (تصدر عن المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة)، العددان 34 و35، خريف 1423 هـ، ص 17. والمقال منشور بموقع المجمع بالإنترنت:

www.taghrib.org/

(194) الشاطبي، **الموافقات**، «المسألة العاشرة»، 2/ 305.

يقصد بالمصلحة في هذا السياق ما كان شخصيًا منها فحسب بل يتعدى ذلك إلى ما كان عامًّا. لكنّ الفقهاء كانوا مختلفين في ماهية المصلحة العامّة، وهذا ما يفسّر وجود أكثر من اجتهاد في المسألة الواحدة، من ذلك أن خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس كان في عهد الشاطبي موظّفاً على أهل الموضع، فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا بالأندلس أبو سعيد بن لب (ت 782 هـ) فأفتى أنّه لا يجوز ولا يسوغ، بيد أنّ الشاطبي أفتى بجوازه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسلة، فبما أنّ بيت المال غير قادر على الإنفاق على البناء يقوم الناس بذلك حتى لا تضيع المصلحة[195]. والمصلحة في هذه الحال حماية المسلمين من الأعداء الذين يتربصون بهم. وهكذا قد تدعو الحاجة التاريخيّة المستجدة والضاغطة في مجالي السلم أو الحرب إلى العمل بمصالح مرسلة سكت الشرع عنها، لذلك يقول الشيخ المالقي (ت 723 هـ) في كتاب **الورع**: «توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة، ولا شكّ عندنا في جوازه، وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين، سوى ما يحتاج إليه الناس، وضعف بيت المال الآن عنه. فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس، وإنّما النظر في القدر المحتاج إليه من ذلك، وذلك موكول إلى الإمام»[196].

وقد أدرك لفيف من علماء الشيعة أنّ الأحكام تتّصل بالمصالح وتتغيّر بتغيّرها، لذلك يقول الحلّي (ت 726 هـ) في مبحث تجويز النسخ: «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلّفين، فجاز أن يكون الحكم المعيّن مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فينهى عنه»[197] وعلى هذا الأساس قرّر محمد بن مكي العاملي (ت 786 هـ) أنّه «يجوز تغيير الأحكام بتغيّر العادات، كما في النقود المتعاورة (المتداولة) والأوزان المتداولة»[198]. وقال المحقّق الأردبيلي (ت 993 هـ): «لا

(195) راجع، التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بهامش الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، ص 49.

(196) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(197) الحلّي، **كشف المراد**، ص 173.

(198) العاملي، **القواعد والفوائد**، 1/ 152.

يمكن القول بكلية شيء بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمنة والأمكنة والأشخاص»[199].

إنّ هذه المواقف لم تكن لتروق لكثير من الفقهاء لأنّها في نظرهم تؤدي إلى تغيير الشريعة بسبب تغيّر الأحوال، لكنّها في رأي أصحابها ضرورية لكي يواكب الفقه الواقع. وهذا ما دعاهم إلى التمييز بين نوعين من الأحكام، نوع لا يتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة، كالمسائل الواجبة أو المحرمة والحدود المقدرة بالشرع، والنوع الثاني ما يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة، كمقادير التعزيرات وصفاتها[200].

## خاتمة

إنّ النظر في المصلحة يقع في منطقة تقاطع حقول معرفيّة عدّة، كالفقه والسياسة والقانون[201] وأصول الفقه. ولئن أدرك الأصوليون أهميّة المصلحة مقصداً شرعيًا، فإنّهم اختلفوا فيها أصلاً تشريعيًا، فأثبت بعضهم حجّيّتها اعتماداً على أدلّة نقليّة وعقليّة. وما يمكن استخلاصه من استدلالهم في هذا المجال غياب نص قطعي وصريح من القرآن والسنّة يؤسّس حجّيّة المصلحة عموماً والمصلحة المرسلة على وجه التخصيص، وحتى حديث «**لا ضرر ولا ضرار**» الذي بنى عليه الطوفي نظريته في المصلحة لا يقول به الأصوليون، وإنّما انفرد به هذا الفقيه الحنبلي، وهو في نظرنا ليس دليلاً قويًا بما يكفي، سواءٌ في مستوى السند أو الدلالة، فهو لا يوجد في أهمّ كتب الحديث السنّيّة كـ **صحيح البخاري وصحيح مسلم**، وفضلاً عن ذلك فإنّ دلالته غير قطعية على تأصيله للمصلحة، ذلك أنّ انتفاء الضرر لا يقتضي حتماً ثبوت المصلحة. وينبغي الاحتراز من تأصيل

---

(199) الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، 3/ 436.

(200) راجع ابن قيّم الجوزية، **إغاثة اللّهفان**، نقلاً عن محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 319 ـ 320.

(201) انظر مثلاً ملخصاً عن أطروحة دكتوراه نوقشت في جامعة تولوز I يوم 12 كانون الأول/ ديسمبر 2000 بعنوان «مفهوم المصلحة في القانون الإداري» La notion d'intérêt en droit administratif للطالبة Frayssinet Marie-Hélène تحت إشراف: Mazeres Jean-Arnaud، عنوان الموقع:
http://www.univ-tlse1.fr/recherche/theses/Thesesoo/frayssinetma.html.

المصلحة عن طريق إجماع الصحابة والخلفاء، لأنّ كثيراً من قراراتهم قُبلت بناء على إجماع سكوتي نشأ خوفاً من سلطة السيف. وهكذا لم تبق إلا البرهنة العقلية أساساً لبناء حجّيّة المصلحة.

وبرز مقابل هذا الموقف رأي ينكر حجّيّة المصلحة المُرسلة، خشية من إفلات المجال الدنيوي من سلطة الشرع إلى سلطة العقل وتحوُّل الإنسان إلى مشرع. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ أصحاب هذا الاتّجاه كانوا يحتاطون من سوء توظيف المصلحة إن أُقرّت أصلاً تشريعيًا، سواءً في المجالات السياسية أو القضائيّة، وهذا ما دفع بعض الفقهاء إلى تبني القول بالمصلحة أصلاً لكن مع تقييدها. يقول ابن دقيق العيد : «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر شديد ربّما خرج عن الحدّ المعتبر»[202].

وقد لاحظنا أثناء التوقف عند مواقف المذاهب الفقهية من المصلحة تفاوتاً في النظر إليها، فعلماء المالكية عموما يقرّون صراحة بأنّها أصل من أصول الأحكام، أمّا الشافعيّة فإنّهم يقبلونها بشرط صلتها بالشرع وتوفّر شروط معيّنة فيها، كأن تكون ضروريّة وقطعية وكلية عند الغزالي. ولئن كان الحنفيّة لا يعتبرونها دليلاً مستقلاً وإنّما فرعاً من القياس، فإنّ كثيراً من الحنابلة يولونها منزلة أثيرة.

وما نخلص إليه في هذا السياق أنّ كلّ المذاهب الإسلاميّة تأخذ بالمصلحة عمليًا في مستوى الفقه والمسائل الفرعية حتى إن كانت تنكر ذلك نظرياً في مستوى الأصول. وعلاوةً على ذلك، كان لتفاوت مواقف الأصوليين من المصلحة أثر كبير في اختلاف الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية، فمن يتبنّى المصلحة المرسلة دليلاً شرعيًا يستند إليها في اتخاذ أحكام فقهية يخالفها من لا يعترف بالمصلحة دليلاً[203].

وما يلفت النظر عند دراسة مواقف الأصوليين من المصلحة المرسلة على وجه الخصوص أنّ الاعتراف الصريح بها وقع في أزمنة متأخّرة نسبيًا، ممّا يخبر أنّ

---

(202) انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 80.

(203) انظر أمثلة من هذا الاختلاف لدى: مصطفى ديب البغا: **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ص 62 وما بعدها.

علماء المسلمين أدركوا وهم يبتعدون في المكان والزمان عن مرحلة النبوة والصحبة أنّهم يواجهون قضايا مستجدّة لا عهد للمشرع بها. وقد دفعت «منطقة الفراغ التشريعي»[204] هذه كثيراً من الأصوليّين إلى تبنّي أصل المصالح المرسلة، بل وصل وعي بعضهم بحدّة ضغط الواقع درجةً جعلته يقدّم المصلحة على النصّ إنْ تعارضا. وقد رأينا أن الطوفي، صاحب هذا الرّأي، يُعَدُّ على قدْر كبير من الجرأة في عصره، لأنّه اعتبر أنّ مبدأ رعاية المصلحة أقوى من النصّ والإجماع في مجال المعاملات. ويأتي موقفه في إطار محاولة لمواجهة سلبيّات واقعه التاريخي، لكن هذا المسعى لم يؤد إلى أثر ملحوظ إلا في العصر الحديث، لأنّ الموقف المقابل كان قد انتصر عبر قرون وليس من اليسير زحزحته وتحويله، ومع ذلك كان موقف الطوفي نافعاً للمفكرين المحدثين، لأنّه أبرز لهم أن نقد الفكر الأصولي أمر ممكن، وتقديم رؤية بديلة أمر مشروع إن اقتضت الضرورة ذلك.

على هذا الأساس يمكن أن نرى في أخذ بعض الأصوليّين بقاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الظروف والمصالح»، وقول بعضهم بتقديم المصلحة على النص، أمراً إيجابيًّا، لأنّه مؤشر على إدراك فعل الواقع التاريخي في التشريع بما لا يدع من حلّ أمام الفقيه إلا التكيّف مع هذا الواقع حتى لا ينسحب منه. لكن الأغلبيّة من الأصوليّين اختارت الانسحاب، فتشبّثت بحلول الماضي وفكره المحافظ، وهذا ما تجلّى في تقسيم الأصوليّين للمصلحة، فأحد هذه الأقسام يتمثّل فيما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكنّه يرجع إلى المحاسن ومكارم الأخلاق، وضمن هذا القسم قام الأصوليّون بتكريس المرتبية الاجتماعية ومواقفهم التمييزية إزاء المرأة والعبيد وغير ذلك. يقول ابن رشيق: «فإنّ من جملة محاسن العادات أن لا تباشر المرأة عقد النكاح، لدلالة ذلك على قلّة حيائها وتوفر غرضها في الإقدام على الرجال، وكذلك سلب العبد أهليّة الشهادة مع قبول فتواه وروايته، إنّما ذلك لانحطاط رتبته وخسّة منزلته»[205].

(204) انظر في شأن هذا المصطلح محمد مهدي شمس الدين: «مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي»، وهو بحث منشور بالإنترنت على الموقع التالي:
http://www.islamicfeqh.org/al-menhaj/ALMEN3/g3000001.htm.

(205) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 2/ 457 ـ 459.

وهكذا فإنّ المصلحة حتى إن قال بها الأصوليّون منتبهين بذلك إلى أثر الواقع وتغيّر الأحوال في تغيّر الأحكام، فإنّهم لم يفعلوا ذلك لصالح الفئات المحرومة والمهمّشة، بل لعلّ قولهم بالمصلحة كان أحد العوامل التي أسهمت في تكريس الفوارق بين الفئات وتثبيتها لأنّه ليس من مصلحة العلماء ممثلي المؤسّسة الدينية تغيير النظام الاجتماعي الذي يمنحهم امتيازات وسلطة أدبية ومادية[206].

لكن سلبية بعض الآراء الأصوليّة إن نظرنا إليها بمنظار ثقافتنا المعاصرة لا يخفي إيجابيّة مبدإ المصلحة في عصرنا، وهذا ما دعا الباحثين في مجالات مختلفة إلى توظيفه لتجويز اجتهادات طبية حديثة، كالاستنساخ[207]، أو اجتهادات اجتماعية واقتصادية متنوعة، من ذلك: مخالفة الشيخ عبد اللّه العلايلي في كتابه **أين الخطأ؟** إجماع الفقهاء على عدم حلّية زواج الكتابي من مسلمة، وإفتائه بالحلّية من أجل إحلال التآخي الوطني والوحدة بين اللبنانيين المسلمين وغيرهم من الكتابيين»[208].

وهكذا برزت مواقف أصوليّة حديثة ترى المصالح المرسلة رمزاً للاجتهاد الحر المستقل المعتمد على الغوص في أصول التشريع الإسلامي[209]

(206) انظر في هذا الشأن قول القرطبي: «ولعلمائنا النكتة العظمى في أنّ مالكية العبد استغرقتها مالكية السيد، ولذلك لا يتزوج إلا بإذنه بإجماع، والنكاح وبابه إنّما هو من المصالح، ومصلحة العبد موكولة إلى السيد، هو يراها ويقيمها للعبد». **تفسيره**، 12/ 241.

(207) انظر مثلاً: تجويز الاستنساخ اعتماداً على المصلحة لدى الدكتور عبد الستار أبو غدة عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. وقد نشر بحثه على الإنترنت بالموقع:
www.khosoba.com/

(208) مهدي فضل اللّه، **العقل والشريعة**، ص 84.

(209) انظر أحمد بن محمد بن علي الوزير، **المصفى في أصول الفقه**، ص 371.

## الفصل الثالث

# الاستحسان بين الإثبات والنفي

الاستحسان هو أحد أصول الفقه الفرعيّة المختلف في حجّيّتها بين المذاهب الإسلاميّة، ويُعدّ رمزاً من رموز الاجتهاد بالرأي الذي برز في الفقه العراقي أولاً ثم انتقل أثره إلى فقه مناطق أخرى. وقد شهد تاريخ هذا الأصل تقلّبات عدّة بين أنصاره ومعارضيه وتناقضات كثيرة بين من يرفضه في مستوى الأصول النظريّة ويقبله على صعيد الفروع الفقهيّة، ومن يرفضه ويقبله بمسمّيات أخرى. وما هو جليّ من تتبع مواقف الأصوليّين من هذا الدليل الشرعي طابعه الإشكالي سواءً في مستوى حدّه وأقسامه ومجالات تطبيقه وحجّيّته، أو في صلته بالواقع وببقيّة مصادر التشريع.

### أ ـ إشكالية تعريف الاستحسان

لئن لم نجد اللغويين يُبدون اهتماماً خاصًا بتعريف الاستحسان مكتفين بالقول إنّه اعتبار الشيء حسناً[1]، فإنّ تحليلاتهم اللغويّة عكست المواقف الفقهيّة المتباينة منه[2] بسبب هيمنة الفقه على جوانب المعرفة في المجتمع الإسلامي. وقد توقّف

(1) راجع ابن منظور، **لسان العرب**، 3/ 180.

(2) انظر مادّة «حجر» لدى ابن منظور فهو يروي موقفين متناقضين من الاستحسان. يقول: =

عدد قليل من الأصوليّين لبيان المعنى اللّغوي للاستحسان لكنّهم لم يستطيعوا التّخلّص من تأثير مشاغلهم الدينيّة والأصوليّة في صياغة ذلك المعنى، من ذلك قول السرخسي: «يقول الرّجل: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسناً، على ضدّ الاستقباح، أو معناه طلب الأحسن للاتّباع الذي هو مأمور به[3]، كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: 17، 18]، وهذا التحديد اللغوي ينهض على قسمين: أوّلهما، يتجلّى فيه تأثير ثقافة السرخسي الدينيّة من خلال استخدام مصطلح الاعتقاد. وقد برّر الطوفي استعمال هذا اللفظ باتساع دلالته في مقابل لفظ العلم مثلا»[4]. أمّا القسم الثاني، فإنّه ليس تعريفاً لغويًا وإنما هو تأويل معياري للفظ الاستحسان يبتغي وصله بالنصّ القرآني لإضفاء المشروعيّة الدينية على مصطلح تبنّاه علماء الحنفية أوّلاً ثم فريق من علماء المذاهب الأخرى ثانياً.

ويُعدّ تعريف الاستحسان عند الأصوليين من أكثر التعريفات المختلف فيها والمتنازع عليها بين ممثلي المذاهب الإسلامية، ويفسّر هذا باختلافهم في فهم معناه وحقيقته وتأثير الخلافات المذهبية وكيفية تعامل كلّ مذهب مع المصادر الشرعيّة.

وبناء على هذا يمكن أن نستخلص أنّ أهمّ سمة ميّزت الخطاب الأصولي في مبحث تعريف الاستحسان طغيان البُعد النقدي، وهذا النقد له مستويات عدّة، من ذلك نقد من داخل المذهب الواحد، ونقد من مذهب، أو أصولي مثبت

---

= «قال الليث: الحجر جمعه الحجارة، وليس بقياس، لأنّ الحجر وما أشبهه يجمع على أحجار، ولكن يجوز الاستحسان في العربيّة كما أنّه يجوز في الفقه وترك القياس به... وقال الأزهري: وهذا هو العلّة التي علّلها النحويّون، فأمّا الاستحسان الذي شبّهه بالاستحسان في الفقه فإنّه باطل». المصدر نفسه، 3/ 55 ـ 56.

(3) السرخسي، **المحرّر**، 2/ 148.

(4) يقول الطوفي: «وإنّما قلنا اعتقاد الشيء حسناً ولم نقل العلم بكون الشيء حسناً، لأنّ الاعتقاد لا يلزم منه العلم الجازم المطابق لما في نفس الأمر، إذ قد يكون الاعتقاد صحيحاً إذا طابق الواقع، وقد يكون فاسداً إذا لم يطابق، وحينئذ قد يستحسن الشخص شيئاً بناء على اعتقاده ولا يكون حسناً في نفس الأمر، وقد يخالفه غيره في استحسانه. وقد استحسن بعض الناس عبادة الأصنام، وبعضهم عبادة الكواكب... وهي أمور مستقبحة في نفس الأمر». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 191.

للاستحسان لمذهب، أو أصولي له نفس الموقف، ونقد من مذاهب أو أصوليّين ينفون حجّيّة الاستحسان لمذاهب، أو أصوليّين يثبتونه.

ويعتبر نقد الكلوذاني لتعريف شيخه أبي يعلى الفرّاء مثالاً على المستوى الأوّل لهذا النقد. يقول: «وحَدَّه شيخُنا بأنّه تَرْكُ حُكْمٍ إلى حكم هو أولى منه، وهذا ليس بشيء، لأنّ الأحكام لا يقال: بعضها أولى من بعض، ولا: بعضها أقوى من بعض، وإنّما القوّة للأدلّة، لأنّها تترتّب في الشرع ويقدّم بعضها على بعض...»[5]. ولئن كان هذا النقد خروجاً عن سلطة الشيخ، فهو لا يمثّل تمرّداً عليه بقدْر ما هو تعبير عن هامش من الحريّة كان مسموحاً به للفقيه في حدود معيّنة قد تضيق أو تتّسع حسب جرأة الفقيه الأصولي وحسب الواقع الذي يلابسه.

ومن اللافت للنظر أن نجد هذا النّقد داخل المذهب الحنفي ذاته، والحال أنّه يتزعّم القول بحجّيّة الاستحسان. يقول البخاري: «واختلفت عبارات أصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة، قال بعضهم: هو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، كما أشار إليه الشيخ»[6]. ولكن لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس، مثل ما ثبت بالأثر أو الإجماع أو الضرورة... وقال بعضهم: «هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا اللفظ وإن عمّ جميع أنواع القياس، لكنّه يشير إلى أنّ الاستحسان تخصيص العلّة، وأنّه ليس بتخصيص...»[7].

ويُبرز هذا النقد أنّ المراجعة النقدية لأطروحات المذهب كانت متواصلة حتّى بعد إغلاق أبواب الاجتهاد، لكنّها لا تمسّ الأصول والأطروحات المركزيّة بل تتّجه إلى مسائل فرعيّة وثانويّة إجمالاً. ولعلّ ما يفسّر هذه المراجعة التحوّل الطّارئ في الفكر والواقع من جهة، وتأثير الاتّجاهات النقدية من خارج المذهب، ورغبة الأصولي في إثبات اجتهاده واختياره الشخصي من جهة أخرى.

ونجد في مستوى النّقد المتبادل بين المذاهب أو الأصوليين المشتركين في

(5) الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 95.

(6) يقصد البزدوي.

(7) البخاري، **كشف الأسرار**، 4/ 7 ـ 8.

إثبات الاستحسان عدّة أمثلة، منها نفي أبي الحسين البصري لعدّة تعريفات أصوليّة وصولاً إلى تعريفه الخاص، وهو: «وينبغي أن يقال: الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول»[8]. وتستوقفنا في هذا التعريف عدّة نقاط: أوّلها يشترك فيها البصري مع كلّ الأصوليّين تقريباً، وهي ادعاؤهم امتلاك الحقيقة في مقابل اعتبار اجتهادات الآخرين باطلة، أمّا النقطة الثّانية فتتمثّل في تواصله مع محور من محاور التعريفات الحنفية للاستحسان وهو استعمال الاجتهاد، إذ اعتبر أبو بكر الجصّاص والسرخسي أنّ من مدلولات لفظ الاستحسان استعمال الاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى رأي الإنسان، وهو ما تبنّاه ابن جزي المالكي حين قال: «وأشبه الأقوال أنّه ما يستحسنه المجتهد بنظره»[9]

ونلاحظ في مستوى ثالث أنّ تعريف البصري وإن لقي قبولاً عند بعض الأصوليّين كالإسمندي الذي تبنّاه بعد أن انتقد تعريف البزدوي[10]، فإنّه تعرّض إلى النقد من لدن سيف الدين الآمدي بسبب حرصه على امتيازات المؤسّسة الدينية وإقصاء العوام من الدخول في مجال الاستحسان[11].

وعندما ننظر في نقد نُفاة الاستحسان لتعريفات مُثبتيه نلاحظ تركيزهم على إبطال معنيين أساسيين، أوّلهما ما يستحسنه المجتهد بعقله، على حدّ عبارة الغزالي[12]. وقد استند في ذلك إلى حجّة الإجماع «إنّا نعلم قطعاً إجماع الأمّة قبلهم

---

(8) البصري، **المعتمد**، 2/ 296.

(9) ابن جزي، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، ص 64.

(10) انظر الإسمندي، **بذل النظر في الأصول**، ص 648.

(11) يقول الآمدي معلّقاً على تعريف أبي الحسين: «وهذا الحد وإن كان أقرب مما تقدّم لكونه جامعا مانعا، غير أنّ حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابلة بدليل طارئ عليه أقوى منه، من نص أو إجماع أو غيره، ولا نزاع في صحّة الاحتجاج به... وإنّما النزاع في إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، وهو أن يقال إن أردتم بالعادة ما اتّفقت عليه الأمة من أهل الحلّ والعقد فهو حق. وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع، وإن أريد به عادة من لا يحتجّ بعادته، كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم، فذلك ما يمتنع ترك الدليل الشرعي به». **الإحكام**، 4/ 164 ـ 165.

(12) الغزالي، **المستصفى**، ص 171.

على أنّ العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهواته من غير نظر في دلالة الأدلّة»[13].

وهكذا فإنّ عدم تقييد الاستحسان بقيد من النصوص الشرعيّة، وما يترتّب على ذلك من جعل غير العالِم بنصوص القرآن والسنّة مجتهداً، هو جوهر اعتراض الغزالي الذي يواصل موقف الشافعي. وقد كان هذا الرّأي عاملاً رئيسيًا في تغيير المدافعين عن الاستحسان لتعريفاتهم في اتّجاه التنصيص على علاقته الأكيدة بالشرع. يقول الطوفي : «وقيل : الاستحسان ما استحسنه المجتهد بعقله، فإن أريد مع دليل شرعي فوفاق، أي فهو متّفق عليه، إذ الدليل الشرعي متّبع، وانضمام العقل إليه لا يضرّ، بل هو مؤكّد. وإن لم يُرد ذلك بل أريد ما استحسنه المجتهد بعقله المجرد دون دليل شرعي، فهو ممنوع لوجهين»[14]

أمّا المعنى الثّاني الذي وقع نقده فهو اعتباره دليلاً ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره[15] وقد اعتبره الغزالي هوساً، لأنّ طبيعته غير واضحة بسبب العجز عن التعبير. يقول : «وهذا هوس، لأنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنّه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بدّ من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحّحه الأدلّة أو تزيّفه»[16]. وهذا الشاهد أنموذج من نماذج الفكر المعياري الذي يجعل الشرع معياراً للحكم على الأشياء، فلا شيء ينبغي أن يفلت من دائرة الشرع. يقول محمد الخضر حسين في هذا السّياق : «ومن فسّر الاستحسان بدليل يقذفه اللّه في قلب المجتهد تقصر عنه عبارته، فقد فسّره بما تتظافر أصول الشريعة على إسقاطه وإخراجه من دائرتها، ومن هذا الذي وصل إلى رتبة إسقاط الأحكام ولا يستطيع أن يعرب عمّا في ضميره، ويدلّ على ما فطر له من المعاني ؟ ثمّ إن قبول مثل هذا الذي ينقدح في النفس ويعجز اللسان عن بيانه وعدّه في أدلّة الأحكام، يفتح لأصحاب الأهواء باباً يخرجون منه إلى ما يشاؤون من الابتداع في الدين والعبث بأحكامه»[17]. وبالرّغم من هذا النقد القديم

(13) الغزالي، **المستصفى**، ص171

(14) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 193.

(15) انظر الغزالي، المصدر المذكور، ص 173. وابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 148.

(16) الغزالي، المصدر المذكور، ص 173.

(17) محمد الخضر حسين، **رسائل الإصلاح**، 2/ 160.

والحديث، فقد وجد هذا التعريف بعض الأنصار، ومنهم الطوفي الذي حاول أن يدرسه بشيء من الموضوعيّة مستنداً إلى مجالات علميّة وحِرَفية تعترف بأن بعض الناس تكون لهم مَلَكات تمكّنهم من استخراج الأحكام قبل معرفة أدلّتها بسبب كثرة الاشتغال في ميدان من الميادين. يقول الطوفي: «لكن من المعلوم بالوجدان أنّ النفوس يصير لها فيما تعانيه من العلوم والحِرَف مَلَكات قارّة فيها تدرَك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحرف، ولو كُلّفت الإفصاح عن حقيقة تلك المعارف بالقول لتعذّر عليها. وقد أقرّ بذلك جماعة من العلماء، منهم ابن الخشّاب (ت 567 هـ)[18] في جواب المسائل الاسكندرانيّات. ويسمّي ذلك أهل الصّناعات وغيرهم دربةً، وأهل التصوّف ذوقاً، وأهل الفلسفة ونحوهم مَلَكَةً، ومثال ذلك: الدلاّلون في الأسواق، قد صار لهم دربة بمعرفة قيم الأشياء، لكثرة دورانها على أيديهم ومعاناتهم حتى صاروا أهل خبرة يُرجع إليهم شرعاً في قيم الأشياء... فعلى هذا لا يبعد أن يحصل لبعض المجتهدين دربة وملكة في استخراج الأحكام لكثرة نظره فيها، حتّى تلوح له الأحكام سابقة على أدلّتها وبدونها، أو تلوح له أحكام الأدلّة في مرآة الذّوق والملكة على وجه تقصر عنه العبارة... ولو سئل أكثر النّاس عن كيفيّة ظهوره لِما أدركه، بل قد عجز عن ذلك كثير من الخواص، فإذا اتّفق ذلك للمجتهد وحصل له به علم أو ظنّ، جاز العمل به، وإنّما امتنع من هذا كثير من النّاس من جهة أنّ هذا يصير حكماً في الشرع بما يشبه الإلهام، وأحكام الشرع إنّما بُنيت على ظواهر الأدلّة فتدور معها وجوداً وعدماً»[19].

لقد أوردنا هذا الشاهد على طوله لأنّه يمثّل خروجاً عن المعهود في الفكر الأصولي، ذلك أن الطوفي استند فيه إلى مرجعيّات من خارج المجال الفقهي والأصولي وبنى عليها موقفه المخالف للأغلبيّة، فقد احتجّ بأهل الصّناعات، وتحديداً الدلاّلين في الأسواق. والحال أنّ نظراءه يهمّشون هذه الفئة وينظرون إليها

---

(18) ابن الخشّاب: هو المحدّث والنّحوي أبو محمد عبد الله بن أحمد البغدادي. كان بارعاً في الأدب واللّغة والنحو والحديث. من أهمّ مؤلّفاته التي وصلت إلينا **الردّ على مقامات الحريري**. انظر في ترجمته فصل: «ابن الخشاب» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) لـ هـ. فلايش 3/ 858.

(19) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 192 ـ 193.

باستعلاء واضح، كما احتجّ الطّوفي بأهل التصوّف وأهل الفلسفة بالرّغم من أنّهم يمثّلون أطرافاً معادية للمؤسّسة الفقهيّة في العادة، ويُعدّ هذا الموقف على قدْر كبير من الجرأة، لأنّه لم يجد حرجاً في تشبيه مجال الاجتهاد المغلّف بالمقدّس بمجالات دنيويّة ومعرفيّة تنتمي إلى دائرة المدنّس أو المحرّم من زاوية نظر الفقهاء. ولعلّ ما يفسّر هذه الجرأة التّخلّص من الموروث الذي رفع رتبة النشاطات العلميّة الدينيّة النظريّة على حساب النشاطات اليدويّة والحِرَفية وغير الدينيّة. وفضلاً عن ذلك يمكن اعتبار الطوفي من القلائل الذين يعقدون أواصر حميمة بين الفكر والواقع، لكن هذا الاستنتاج ينبغي أن يُختبر في ضوء مجمل كتاباته لتأكيده أو نفيه. ومهما يكن من أمر، فالطوفي أخبر عن فهم واضح لمحور الخلاف بين من يتبنّى تعريف الاستحسان بأنّه ما ينقدح في نفس المجتهد ومن يرفضه، وهو الصدام بين نظرية ترى أنّ أحكام الشرع تستند إلى الإلهام أو ما يشبهه، ولعلّ المتصوّفة هم أصحابها، ونظريّة تعتبر أن أحكام الشرع لا تبنى إلا على ظواهر الأدلّة»[20].

وهكذا فإنّ تعريف الاستحسان ظلّ مسألة خلافيّة ومتنازعاً عليها إلى يومنا هذا، لأنّه عكس الانتماءات المذهبيّة المختلفة لممثّلي الفكر الإسلامي، وخضع لتوظيف وأهداف تختلف من أصولي إلى آخر ومن مذهب إلى آخر، ولذلك يمكن اعتباره أحد أهمّ الأمثلة على تاريخيّة الفكر الأصولي الفقهي.

### ب ـ حجّيّة الاستحسان

#### 1 ـ حجّيته من القرآن

لا يزيد عدد الآيات التي احتجّ بها مثبتو الاستحسان على أربعة، نوردها حسب أهمّية تواترها في المصادر الأصوليّة الفقهيّة، فنجد أوّلاً ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ

(20) انظر مثالاً على مناصرة بعض المحدثين لما ذهب إليه الطوفي: محمد أبو زهرة، ذلك أنّه يقول: «ساق بعض المالكيّة تعريف الاستحسان بأنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه..». أي أنّ الاستحسان هو ما يسمّى في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون، والاعتماد في ذلك على كمال فقه المجتهد وإلمامه التام بالشريعة، وليس معنى «العبارة لا تساعده» أنّه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الذي يعتمد عليه». أبو حنيفة، ص 345. وانظر أيضاً ما ذكره عن هذا الموضوع في كتابه **ابن حزم**، ص 426.

يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: 17، 18] وثانياً ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: 55]، وثالثاً ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: 145]، ورابعاً ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: 23]. أمّا الآية الأولى فقد كانت الدليل الوحيد على حجّيّة الاستحسان لدى أبي بكر الرازي الجصّاص. يقول: «لمّا كان ما حسّنه اللّه تعالى بإقامته الدلائل على حسنه مستحسناً، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان فيما قامت الدلالة بصحّته، وقد ندب اللّه تعالى إلى فعله. وأوجب الهداية لفاعله، فقال عزّ من قائل: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾...»[21]. ومن الواضح أنّ ما يبحث عنه هذا الأصولي الحنفي هو إثبات حجّيّة الاستحسان من ناحية اللفظ أو المصطلح أولاً، ببيان وروده في النصّ القرآني، فهذا المسلك جسر العبور إلى إثبات حجّيّة الاستحسان من ناحية المعنى، ولعلّ هذا التوجّه فرضه السياق التاريخي، فقد كان وضع الاستحسان أصلاً للتّشريع غير مستقرّ بسبب طعون الشافعيّة بالخصوص.

ويبدو أن مقاربة الجصّاص هذه أقنعت فريقاً من الأصوليّين بوجاهتها، ومنهم الكلوذاني[22]، أمّا فخر الدين الرازي والآمدي فكلاهما يعتبر أن خلاف الشافعيّة مع مثبتي الاستحسان ليس في اللفظ وإنّما في المعنى، لأنّ اللفظ ورد في القرآن والسنّة[23]. وهكذا أضحى اجتهاد الأصولي الحنفي في توظيف الآية لإثبات حجّيّة الاستحسان بمثابة الحقيقة المسلَّمة التي لا تناقش، لبداهتها عند بعض الأصوليّين[24]. وهذه البداهة ليست نتيجة عمل الجصّاص فحسب، بل هي صنع جماعي أسهم فيه عدد من فقهاء المذهب الحنفي وغيره، ومن أهمّهم السرخسي، فهو يبني تعريف الاستحسان على تأويل النص القرآني قائلاً: «أو معناه طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به، كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾...»[25]. وهذه

---

(21) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 4/ 227 ـ 228.

(22) الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 90.

(23) يقول الرازي: «لا يجوز أن يكون في اللفظ، لأنّه ورد في القرآن والسنّة وألفاظ سائر المجتهدين هذه اللفظة». **المحصول**، 2/ 561.

(24) انظر مثلاً قول نجم الدين الدركاني: «والحقّ أنّه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنّزاع، إذ ليس النّزاع في التسمية، لأنّه اصطلاح، وقد قال اللّه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾. **التلقيح شرح التنقيح للقاضي صدر الشريعة**، ص 371.

(25) السرخسي، **المحرّر**، 2/ 148.

الآية في نظره أهمّ حجّة تؤسّس مشروعيّة الاستحسان، لذلك يقول: «والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ﴾... والقرآن كلّه حسنٌ ثمّ أمر باتّباع الأحسن»[26]. ويظهر أنّه بمرور الزّمن تغيّر الموقف الأصولي الحنفي من هذه الآية، فبعد أن كانت الحجّة الوحيدة لدى الجصّاص والسرخسي أضحت في المرتبة الثانية لدى عبد العزيز البخاري، وأصبح عدد الحجج القرآنيّة عنده ثلاثة[27]. وربّما كان مبرّر هذا التحوّل تنامي النقد الموجّه للاستحسان، وخاصّة بعد سدّ باب الاجتهاد.

وما نلاحظه في **المدوّنة الأصوليّة** إجمالاً أنّ تأسيس حجّيّة الاستحسان وقع بالآية الثامنة عشرة والآية الخامسة والخمسين من سورة الزمر، أمّا الآية الثالثة والعشرون من هذه السورة فلم نجدها إلا عند الشيرازي في معرض ردّه على مثبتي الاستحسان[28]، في حين ألفينا الآية الخامسة والأربعين ومائة من سورة الأعراف لدى الرازي في **المحصول** وعند البخاري في **كشف الأسرار**. ولئن كان مثبتو الاستحسان يعتبرون الأمر باتباع أحسن ما أنزل اللّه والمدح الصريح لمن يتّبعون أحسن ما يستمعون إليه أمارتين على حجّيّته، فكيف استُقبل موقفهم؟

لقد جارى عدد من الأصوليّين هذا الرّأي ورحّبوا به، إلا أنّ عددا آخر منهم احترزوا منه، لأنّه يفتح باب الاستحسان الخاضع للعقل لا للشرع. يقول الشاطبي: «وربّما ينقدح لهذا المعنى وجه بالأدلّة التي استدلّ بها أهل التأويل الأوّلون. وقد أتوا بثلاثة أدلّة أحدها قوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ...﴾ وقوله ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ﴾، وهو ما تستحسنه عقولهم»[29]. لذلك كان الحلّ تأويل النصّ القرآني في الاتّجاه الذي يعقد الصلة بين الاستحسان والشرع. يقول الباجي: «استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ﴾... والجواب أنّ أحسنه هو الذي يكون معه الدّليل. وجواب آخر، وهو أنّه لو كانت هذه الآية محمولة على عمومها وجب أن يكون استحساننا

(26) السرخسي، **المبسوط**، 10/ 145.

(27) يقول البخاري: «قال اللّه تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ..﴾ ﴿وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَا﴾. **كشف الأسرار**، 4/ 24.

(28) انظر الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 972.

(29) الشاطبي، **مختصر الاعتصام**، فصل في «الفرق بين البدع والاستحسان». www.dorar.net

لتحريم القول بالهوى والشهوة عليكم حسناً، ولوجب اتّباعه، وهذا يبطل تعلّقكم به»[30].

وقد اعتبر الشيرازي أنّ دلالة الآيتين 18 و55 من سورة الزمر لا تنسجم مع المقصود بالاستحسان لذلك ينفي إمكان الاحتجاج بهما. يقول: «احتجّوا بقوله تعالى ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ وبقوله ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ﴾... والجواب أنّ هذا أمر باتّباع ما أُنزل، وكلامنا فيما يستحسنه الإنسان من تلقاء نفسه من غير دليل، فلا حجّة لهم في الآيتين»[31]. وأنكر الماوردي بدوره موقف من أثبت الاستحسان استناداً إلى الآية ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ...﴾، يقول: «فأمّا الجواب... فمن ثلاثة أوجه: أحدها: أنّه أمر باتباع الأحسن دون المستحسن، والأحسن ما كان في نفسه حسناً، والمستحسن ما استحسنه الغير وإن لم يكن حسناً، فافترقا، ولزم اتباع الأحسن دون المستحسن. والجواب الثاني: أنّه وارد فيما جاء به الكتاب من ثواب الطاعات وعقاب المعاصي، فيتّبعون الأحسن من فعل الطاعة واجتناب المعصية. والجواب الثالث: أنّه محمول على ما جعل له من استيفاء الحقّ وندب إليه من العفو...»[32].

وبناء على هذا فإنّ الآيات التي استدلّ بها مثبتو الاستحسان ليست صريحة أو قطعية الدلالة على الاستحسان، فهو اصطلاح متأخّر، ولو كان مقصود لفظ الأحسن متّفقاً عليه لما وجدنا الاختلاف في تأويله لدى المفسّرين والفقهاء، فـ ﴿أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ﴾ يفسّر تارة بأنّه القرآن، وتارة أخرى بأنّه المحكمات، وطوراً بأنّه الناسخ، وطوراً آخر بأنّه العفو[33]. وهكذا، فإنّ الحجج القرآنيّة لا يمكن أن تنهض بإثبات حجّيّة الاستحسان مصدراً للتشريع.

### 2 ـ حجّيّة الاستحسان من الحديث

اعتمد علماء أصول الفقه في إثبات حجّيّة الاستحسان على حديث وحيد هو

(30) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 689.
(31) الشيرازي، المصدر المذكور، 2/ 972.
(32) الماوردي، **أدب القاضي**، 1/ 655 ـ 656.
(33) انظر القرطبي، **تفسيره**، 15/ 270 (الآية 55 من سورة الزمر).

**«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن»**[34]، وشذّ عن هذا الموقف أصولي واحد هو القرافي[35].

ويعدّ الجصّاص أوّل أصولي يورد هذا الحديث ليشرّع جواز استخدام لفظ الاستحسان، فما دام هذا الحديث يشتمل على لفظ الحسن فذلك يدلّ على صحّة إطلاق لفظ الاستحسان[36]. ولعلّ مبرّر سعي هذا الأصولي للدفاع عن حجّيّة الاستحسان بالانطلاق من لفظه، ما برز في الواقع التاريخي من مواقف أنكرته لفظاً ومعنى، وفي صدارتها موقف الشافعي، فقد فضّل في بعض كتبه استخدام لفظ الاستحباب بدل الاستحسان[37]. وبناء على هذا بحث الفقهاء والأصوليّون الحنفيّة عن أدلّة من القرآن والسنّة وأقوال الصّحابة والفقهاء لتأصيل مشروعيّة لفظ الاستحسان. يقول السرخسي : «فتبيّن بجميع ما ذكرنا أنّ القول بالاستحسان ليس من تخصيص العلّة في شيء، ولكن في اختيار هذه العبارة. اتّباع الكتاب والسنّة والعلماء من السّلف، وقد قال رسول اللّه ﷺ : **«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن»**، وكثيراً ما كان ابن مسعود يستعمل هذه العبارة»[38].

ويمكن تفسير تواصل موقف الدفاع عن جواز لفظ الاستحسان عند السرخسي والبخاري وغيرهما بعاملين أساسيّين: أوّلهما، تقليد علماء المذهب الأوائل، فسلطة السّلف عموماً، وشيوخ المذهب خصوصاً، كانت لها هيبة تدفع العلماء المتأخّرين إلى تقصّي خطاهم، واعتبار الخروج عن مسارهم ابتداعاً أو على الأقلّ مسلكاً وعراً غير مأمون العواقب. أمّا العامل الثاني، فهو تواصل موقف إنكار

(34) أحمد بن حنبل، **المسند**، 1/ 379.

(35) استند القرافي إلى حديث آخر في بيان موقف جواز الاستحسان قائلاً: «حجّة الجواز أنّه راجح على ما يقابله، على ما تقدّم تحريره، فيعمل به كسائر الأدلّة الراجحة، ولقوله ﷺ **«نحن نقضي بالظاهر»**. **شرح تنقيح الفصول**، ص 452.

(36) يقول الجصّاص: «فإذا كنا قد وجدنا هذا اللفظ أصلاً في الكتاب والسنّة، لم يمنع إطلاقه بعض ما قامت عليه الدلالة بصحّته على جهة تعريف المعنى». **الفصول في الأصول**، 4/ 227 ـ 228.

(37) يقول البخاري: «وقد قال الشافعي في بعض كتبه: أستحبّ كذا، وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان أفصحهما». **كشف الأسرار**، 4/ 24.

(38) السرخسي، **المحرّر**، 2/ 153.

الاستحسان عبر العصور، ممّا تطلّب تكرار البحث في حجّيّة الاستحسان لفظاً ومعنى.

ولئن احتذى فريق من الأصوليّين بالموقف الحنفي[39]، فإنّ فريقاً آخر عدل عنه، لأنّه قد يفهم من الحديث ضرورة قبول استحسان العوام والصّبيان بمقتضى المعنى العام للفظ المسلمين، لذلك وجّهوا الحديث في اتجاه الدلالة على الإجماع بمفهومه النخبوي المقتصر على العلماء[40]. وفضلاً عن ذلك فالحديث يدلّ ظاهره على أنّ ما رآه المسلمون حسناً تمّ بالعقل لا بالدليل الشرعي، لذلك احترز منه دليلاً على الاستحسان. يقول الشاطبي ردًا على من احتجّ بالحديث: «وإنّما يعني بذلك ما رأوه بعقولهم، وإلا لو كان حسنه بالدليل الشرعي، لم يكن من حسن ما يرون، وإذ لا مجال للعقول في التشريع على ما زعمتم، فلم يكن للحديث فائدة»[41] وهذا الشاهد لا يبيّن إنكار صاحبه لحجّيّة الاستحسان، بل إنّه حريص على وصل الاستحسان بضوابط الشّرع وأدلّته حتى لا يكون استحسان العقل المجرد.

وإذن بإمكان الباحث في موقف الأصوليّين من حديث «**ما رآه المسلمون حسناً**» أن يلاحظ وجود تيّارين أساسيّين، تيّار يرى أنّ هذا الحديث يشرّع العمل المستند إلى العقل في القضايا. يقول الجصّاص: «ولأنّ العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث، والأصل تنزيل الأمور الشرعيّة على وزن الأمور العُرفيّة، لكونه أسرع إلى الانقياد، ولهذا قال ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً...**»[42]، ويندرج ضمن هذا التيّار الفقهاء الذين اعتبروا العُرف أصلاً من أصول الفقه اعتماداً على حديث ما رآه المسلمون حسناً[43] أو الذين احتجوا به في مجال الاجتهاد فيما لا نصّ فيه[44].

---

(39) انظر مثلاً: الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 91 ـ 92.

(40) يقول ابن الحاجب: «قالوا ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وأجيب بأنّ المراد الإجماع وإلا لزم ما رآه آحاد العوام حسناً، والإجماع لا يكون إلا عن دليل». **منتهى السؤل والأمل**، ص 156.

(41) الشاطبي، **مختصر الاعتصام**، فصل في «الفرق بين البدع والاستحسان».

(42) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 4/ 132.

(43) راجع السيوطي، **الأشباه والنظائر**، ص 80.

(44) انظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، باب «اجتهاد الرّأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة». 2/ 60.

أمّا التيّار الثّاني فهو يجد في الحديث دليلاً على حجّيّة أصل تشريعي محوري هو الإجماع[45]، وحتى إن قبل هذا الحديث لإثبات حجّيّة الاستحسان فإنّه لا ينبغي أن ينفكّ عن عقال الشرع. يقول الطوفي: «وأمّا الخبر وهو قوله (ع): «**ما رآه المسلمون حسناً...**» فهو دليل الإجماع كما سبق لا دليل الاستحسان، وإن سلم أنّ له دلالة على الاستحسان فالجواب عنه ما ذكر من أنّ المراد ما قام دليل رجحانه شرعاً، أي ما رآه المسلمون حسناً، مع النظر والاستدلال وقيام دليل الرجحان شرعاً»[46].

وقد نوقش الاحتجاج بهذا الحديث على حجّيّة الاستحسان من عدّة زوايا، فهو لا يوجد في أيّ صحيح من الصّحاح من جهة، كما أنّه لم يروه إلا عبد اللّه بن مسعود، وهو موقوف عليه، يقول ابن حزم: «واحتجوا في الاستحسان بقول يجري على ألسنتهم، وهو «ما رآه المسلمون حسناً..»، وهذا لا نعلمه بسند إلى رسول اللّه من وجه أصلاً، وأمّا الذي لا شكّ فيه فأنّه لا يوجد ألبتّة في مسند صحيح، وإنّما نعرفه عن ابن مسعود[47]

وفضلاً عن ذلك اعتبر بعض الأصوليّين أنّ هذه الرواية خبر واحد لا تثبت به الأصول[48]. ويرى المشكّكون في الحديث أنّه حتى إن صحّ فإنّما يعمل على إثبات الإجماع فحسب بناء على تأويل متّسع الدلالة للفظ المسلمين، لكنّ نصّ الحديث يحتمل التأويلين، الضيّق والواسع في نظرنا. ولعلّ الأجدر من هذا بالنظر أن نعتبر أنّ الاستحسان مفهوم متأخّر عند المسلمين، ولا يمكن التصوّر بأنّ لفظ الحسن الوارد في الحديث يعبّر عن المعنى الاصطلاحي للاستحسان، بل إنّ الأصوليّين هم الذين وظّفوا الحديث لتأصيل الإجماع تارة والاستحسان تارة أخرى والعُرف طوراً آخر. ولعلّ جذب الأصوليّين لهذا الحديث في اتجاهات مختلفة دليل ضعف حجتهم، فهي حجّة غير صريحة في الدلالة على أيّ أصل وغير قطعيّة

(45) انظر أمثلة من الاستدلال بهذا الحديث لتأصيل الإجماع الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 238. البخاري، **كشف الأسرار**، 3/ 472. الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 450.

(46) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 196.

(47) ابن حزم، **الإحكام**، 6/ 164.

(48) راجع الغزالي، **المستصفى**، ص 172.

المعنى، لذا من الأجدى التعامل مع الحديث بوصفه مبدأ عامًا لتحيين الاجتهاد وجعله مواكباً لما يستجدّ في الواقع المتغيّر.

## 3 ـ حجّيّة الاستحسان من الإجماع

استدلّ مُثبتو حجّيّة الاستحسان بالإجماع بوجهيه: إجماع الأمّة وإجماع العلماء[49]، واحتجّوا خاصّة بإجماع الأمّة على دخول الحمّام من غير تقدير أجرة، وعوض الماء، ومدّة اللبث. يقول ابن قدامة : «ولأنّ المسلمين استحسنوا دخول الحمّام من غير تقدير أجرة، إذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنوا تركه»[50] وقد نوقش هذا الاستدلال على عدّة أسس، منها اعتبار الغزالي أنّ الدليل في المثال المذكور لا يستند إلى الاستحسان، وإنما يتأسّس على إقرار الرسول. يقول : «من أين عرفوا أنّ الأمّة فعلت ذلك من غير حجّة ودليل؟ ولعلّ الدليل جريان ذلك في عصر الرسول مع معرفته به وتقريره عليه، لأجل المشقّة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمّام وتقدير مدّة المقام، والمشقّة سبب الرّخصة»[51]

واختار أصوليون آخرون أن يجعلوا الإجماع أو القياس مصدراً بُني عليه سلوك الأمّة في دخول الحمّام. يقول ابن رشيق : إن كان هذا مجمعاً عليه فهو حكم مستفاد من الإجماع، وليس حكماً بغير دليل وحجّة»[52]

ولم يشذّ موقف الطوفي في هذه المسألة عن المواقف الأصوليّة الناقدة، لكنّه تميّز بمحاولة تحليل الدوافع التاريخيّة الموضوعيّة التي تقف وراء ترك النّاس في العصور الإسلاميّة الأولى تقدير الأجرة عند دخول الحمّام. يقول : «وأمّا مسألة الحمّام، أي: استحسانهم دخول الحمّام بغير تقدير الأجرة ونحو ذلك، فسومح

---

(49) شذّ الكلوذاني عن أغلبيّة الأصوليّين المثبتين لحجّيّة الاستحسان باعتماده الحجة التالية، يقول: «وأمّا اتفاق العلماء فروي عن إياس بن معاوية أنّه قال: فبيِّنوا القضاء ما صلح الناس فإذا فسدوا فاستحسنوا». **التمهيد**، 4/ 90 ـ 91. وقد روي هذا القول بنفس الصيغة مع تغيير فعل فبينوا بـ «قيسوا» في كتاب وكيع، **أخبار القضاة**، 1/ 341.

(50) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 147.

(51) الغزالي، **المستصفى**، ص 172 ـ 173.

(52) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 2/ 452.

فيه لعموم مشقّة التقدير، إذ يشقّ جداً أن يجعل في الحمّام صاع يقدّر به الماء، وبنكام[53] يقدّر به الزّمان أو نحو ذلك، فلمّا تعذر تقدير الزّمان والماء تعذر تقدير الأجرة والثّمن، فوقع الاصطلاح على رفض ذلك لتعذره، ثم يعطى الحمّامي عوضاً عن ذلك»[54]. ويعدّ هذا النص ذا قيمة وثائقيّة تاريخيّة مهمّة، لأنّه من النصوص القليلة في **المدوّنة الأصوليّة** التي تصف مظهراً من مظاهر الحياة الاجتماعيّة اليوميّة في المجتمع الإسلامي، وتبرز أن السلوك الاجتماعي كان محكوماً في بُعد من أبعاده بتخلّف الآلات والأدوات المتوفّرة في ذلك المجتمع.

ومهما يكن من أمر الاختلاف حول مرجعيّة السلوك الاجتماعي الخاص بدخول الحمّام: هل هو الاستحسان أم غير ذلك من الأصول؟ فإنّ الأمر لا يتغيّر، فهو عمل تقوم به العامّة دون وجود من يُنكر عليها ذلك، دليلاً على إباحته، لكن ما يتغيّر هو أنّه في حالة الاعتراف بأنّ الاستحسان مستند ذلك الفعل فإنّه يدلّ على اعتراف ضمني باستحسان العامّة، لكن في حالة الاعتراف بأنّ الإجماع أو القياس هو الأساس الذي يُبنى عليه ذلك السلوك، فإنّ ذلك يُقصي العوام، لأنّ الإجماع أو القياس يقتصران على العلماء.

ومن الواضح أنّ المسألة تتعلّق أساساً بموقف يحاول استيعاب مظاهر النشاط الواقعي في إطار الاستحسان وموقف يرفض ذلك إنْ تَعَلَّقَ الأمر بتصادم، ولو شكلي، مع القاعدة أو النصّ الشرعيّين. من ذلك أنّ النصّ القرآني يحرّم بوضوح أكل لحم الخنزير، لكنَّ شَعْرَه لم يلحقه حكم التّحريم، لذلك أجازه الحنفيّة استحساناً، لأنّ قسماً من الحِرفيين في المجتمع كان يستخدمه. يقول الجصّاص متحدّثاً عن لحم الخنزير: «إلا أنّ من أباح الانتفاع به من أصحابنا ذكر أنّه إنّما أجازه استحساناً، وهذا يدلّ على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم، بما عليه من الشعر، وإنما استحسنوا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه لمّا شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقرّون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم، فصار هذا عندهم إجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور

---

(53) البنكام: آلة يقدّر بها الزمان.

(54) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 196.

العمل من العامة في شيء مع إقرار السلف إيّاهم عليه وتركهم النكير عليهم يوجب إباحته عندهم[55].

## جـ ـ مواقف المذاهب الإسلاميّة من الاستحسان

### 1 ـ إثبات حجّيّة الاستحسان في المذاهب السنّيّة

#### * الاستحسان في المذهب الحنفي

اختلف الدارسون في تحديد هويّة الفقيه الذي استخدم الاستحسان للمرّة الأولى، فيوجد فريق اعتبر أنّ أبا حنيفة أوّل من استعمل مفهوم الاستحسان[56]، وعمدتهم ما يقوله محمد بن الحسن الشيباني: «إنّ أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد»[57]. وبخلاف ذلك ذهب تيار آخر من الباحثين إلى أنّ أبا يوسف (ت 182 هـ) هو أوّل من استخدم مصطلح الاستحسان[58] من خلال عبارات من قبيل «القياس كان... إلا أنّي استحسنت»[59].

ويبدو لنا أنّ حسم هذه المسألة ليس ممكناً بسبب عدم توفّر مؤلّفات أبي حنيفة الفقهيّة، لذلك نكتفي بافتراض أنّه حتّى إن كان أبو حنيفة قد استخدم لفظ الاستحسان، فإنّه لم يضع له ضابطاً. ولو كان يوجد مستند قويّ على استخدامه للاستحسان ما اختلف الأصوليّون بين مثبت وناف لأخذه به. فمُثبتو الاستحسان يقرّون لأبي حنيفة بدور الرّيادة في نشأة الاستحسان، من ذلك قول ابن جزي: «وأما الاستحسان فهو حجة عند أبي حنيفة، خلافاً لغيره»[60]. أمّا نفاة الاستحسان

---

(55) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 1/ 153. راجع تفسيره للآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: 3].

(56) من أنصار هذا الفريق غولدزيهر والباحث الباكستاني أحمد حسن، انظر كتابه:
*The early development of islamic jurisprudence*, pp. 145-146.

(57) انظر الشيباني، **الأصل**، 1/ 298؛ **والجامع الصغير**، ص 84.

(58) تبنّى هذا الرّأي شاخت في كتابه:
*The origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 112

(59) أبو يوسف، كتاب **الخراج**، ص 117.

(60) ابن جزي، **تقريب الوصول**، ص 64.

فإنّهم ينكرون دور أبي حنيفة في هذا المجال يقول الشوكاني : «ونسب القول به إلى أبي حنيفة، وحكي عن أصحابه. وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حُكي عن أبي حنيفة من القول به»[61].

ومهما يكن اسم من استخدم الاستحسان للمرّة الأولى فالمؤكّد أنّ القرن الثاني للهجرة شهد نشأة هذا المفهوم باعتباره شكلاً من أشكال الأخذ بالرّأي والاجتهاد. وقد التجأ فقهاء الرّأي إلى الاستحسان بسبب محدوديّة القياس في مواجهة الحوادث المستجدّة. وينتمي أغلب الفقهاء الذين رحّبوا بالاستحسان في هذه الفترة إلى العراق وفارس ووسط آسيا، فهذه المناطق التي تُعدّ الأكثر تحضّراً ووريثة حضارات مزدهرة قبل الإسلام، شهدت تحوّلات اجتماعيّة وديمغرافيّة وسياسيّة كبيرة خلال فترة الخلفاء وتوسّع الإسلام في إيران، وهو تحوّل لم يُر مثيل له في أيّام الإسلام الأولى في شبه الجزيرة العربيّة[62]. وبناء على هذه التطوّرات تغيّرت حاجات المجتمع التشريعيّة فلم يعد القياس قادراً على مواجهة كلّ الأوضاع الطارئة، لذلك كان الاستحسان حلاًّ من الحلول التي أقرّها فقهاء المدرسة الحنفيّة لاستيعاب الواقع.

ويمكن اعتبار أبي بكر الرازي الجصّاص أوّل الأصوليين الحنفيّين الذين وصلتنا منهم مباحث مطوّلة نسبيًا في التنظير للاستحسان وبيان ماهيته وحجّيّته وأقسامه[63]. وقد بنى موقفه من هذا الأصل على أطروحة ونقيض هذه الأطروحة، ففي نقيض الأطروحة عرض رأي نفاة حجّيّة الاستحسان وعلى رأسهم الشافعي مستخلصاً أنهم أساؤوا فهم الموقف الحنفي[64]، أمّا في الأطروحة فإنّه بيّن أنّ : «جميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان، فإنّهم إنّما قالوه مقروناً بدلائله وحججه لا على جهة الشهوة واتّباع الهوى»[65]. وبناء على هذا يعتبر أنّ استخدام الاستحسان

---

(61) الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 787.

(62) انظر عبد الحميد أبو سليمان: ***Crisis in muslim mind***، الباب 2، ص 5 ـ 6. وهو بالإنترنت على الموقع /www.edn/dept/MSA

(63) انظر كتابه: **الفصول في الأصول**، 4/ 223 ـ 253.

(64) يقول الجصّاص: «فهذا يدلّ على أنّه لم يعرف معنى ما أطلقه أصحابنا من هذا اللفظ، فتعسّفوا القول فيه من غير دراية». المصدر نفسه، 4/ 225.

(65) المصدر نفسه، 4/ 226.

جائز لفظاً ومعنى. فالقرآن والسنّة والفقهاء استخدموا لفظ الاستحسان، بل إن الشافعي نفسه زعيم القائلين بنفي الاستحسان يقول : «أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهماً»[66] . وفضلاً عن هذا فالاستحسان ـ في مستوى المعنى ـ ضرب من الاجتهاد لا يسع الفقهاء مخالفته. يقول : «لفظ الاستحسان يكتنفه معنيان، أحدهما استعمال الاجتهاد وغلبة الرّأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات. . . فسمّى أصحابنا هذا الضّرب من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحد منهم القول بخلافه»[67].

ويعدّ الاستحسان الأصل التشريعي الخامس في المذهب الحنفي بعد الأصول الأربعة المعروفة عند أهل السنّة، بل إنّه قد ينازع القياس منزلته أو يضاهيه، لذلك كثيراً ما خصّص الأصوليّون الحنفيّة أبواباً مشتركة لبحث القياس والاستحسان معاً[68] لكثرة الصّلات بينهما. يقول البزدوي : «وكلّ واحد منهما على وجهين، أمّا أحد نوعي القياس فما ضعف أثره، والنّوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحّته وأثره. وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيّا، والثّاني ما ظهر أثره وخفي فساده. وإنّما الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكنّه يسمّى به إشارةً إلى أنّه الوجه الأولى في العمل به، وأنّ العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد»[69].

ويعتبر عبد العزيز البخاري أنّ تقسيم كلّ من القياس والاستحسان إلى نوعين نتيجة من نتائج اعتبارهما حجّتين، يقول معلّقاً على عبارة البزدوي «وكلّ واحد منهما على نوعين» : «ولمّا كان كلّ واحد من القياس والاستحسان حجّة باعتبار الأثر، والأثر قد يكون قويًا وغير قويّ، صار كلّ واحد على وجهين باعتبار ضعف الأثر وقوّته»[70].

وقد أقرّ خصوم الحنفيّة بأنّ الاستحسان مصدر خامس للأحكام، لكن

---

(66) الجصاص، **الفصول**، 4/ 229.

(67) المصدر نفسه، 1/ 234.

(68) انظر مثلاً : باب «القياس والاستحسان» في **أصول البزدوي**، 4/ 5 ـ 24. وفصل في «بيان القياس والاستحسان» في كتاب **المحرّر** للسرخسي، 2/ 148 ـ 153.

(69) البزدوي، **أصوله**، 4/ 5.

(70) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بعضهم جانب الصّواب حين قصر اعتماده عليهم. يقول البخاري: «واعلم أنّ بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه في تركهم القياس بالاستحسان، وقال: حجج الشرع الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، والاستحسان قسم خامس لم يعرفه أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه أنّه من دلائل الشرع»[71].

وتجلّت منزلة الاستحسان الكبيرة لدى السرخسي في كتابه الفقهي **المبسوط**، حيث تواتر لفظ الاستحسان في أكثر من ثلاثمائة وثلاثين مناسبة. ويشرّع هذا الفقيه استخدام هذا المبدإ بكونه اتّباعاً لأصل في الدين هو ترك العسر لليسر[72]. وهكذا ساهم الاستحسان في تكييف الفقه الحنفي مع الواقع ممّا جعله يتّسم بالمرونة والإنسانيّة[73].

*** الاستحسان عند المالكية**

يُبرز الرأي الشائع أنّ إمام المذهب المالكي، مالك بن أنس، كان يأخذ بالاستحسان، ويراه معتبراً في الأحكام، ويروى عنه قوله: «إنّ الاستحسان تسعة أعشار العلم»[74]. وينسب إلى مالك اعتماد الاستحسان في عدّة مسائل فقهيّة موافقاً بذلك كثيراً من الفقهاء إلا أنّه انفرد عنهم بتوخّيه في مسائل أربع لم يسبقه غيره إلى ذلك[75]. وما لم يصلنا عن مالك تحديده معنى الاستحسان، ذلك أنه

---

(71) البزدوي، **أصوله**، 4/ 6.

(72) يقول السرخسي بعد عرض جملة من تعريفات الاستحسان: «وحاصل هذه العبارات أنّه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين. قال اللّه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، **المبسوط**، 10/ 145.

(73) يمكن أن نذكر تمثيلاً على إنسانيّة الفقه الحنفي قول أصحابه بعدم قطع من قطعت يده ورجله. يقول المرغيناني: «ويقطع يمين السارق من الزند ويحسم، فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى، فإن سرق ثالثاً لم يقطع، وخلد في السجن حتى يتوب، وهذا استحسان، ويعزّر أيضاً، ذكره المشايخ». وانظر نفس الموقف لدى أبي يوسف الخراج، ص 106. وانظر موقفاً مقابلاً لدى المالكية يقرّ على قطع اليدين والقدمين إن قام السارق بالسرقة أربع مرّات. سحنون، **المدوّنة الكبرى**، 16/ 82.

(74) انظر الشاطبي، **الاعتصام**، 2/ 139.

(75) راجع «حاشية» الدسوقي، 3/ 480.

اكتفى بإطلاق الكلمة في عدد من المسائل، وهذا ما استدعى قيام فقهاء المذهب المالكي بقراءة موقفه في اتجاهات مختلفة ومتباينة أحياناً، يقول ابن رشد : «وقد اختلفوا في معنى الاستحسان الذي يذهب إليه مالك كثيراً، فضعّفه قوم، وقالوا إنّه مثل استحسان أبي حنيفة، وحدّوا الاستحسان بأنّه قول بغير دليل، ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمع بين الأدلّة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك، فليس هو قولاً بغير دليل»[76].

ومن الجليّ أنّ ما كان يشغل بال ابن رشد وغيره من فقهاء مذهبه تبرئة مالك من القول بالاستحسان غير المتّصل بالشرع، ويتأكّد هذا الرأي من قول الشاطبي : «والذي يُستقرأ من مذهبهما (مالك وأبو حنيفة) أنّه يُرجع إلى العمل بأقوى الدليلين... وإذا كان هذا معناه فليس بخارج عن الأدلّة ألبتّة»[77]. ويبدو أنّ هذا التعريف وغيره من تعريفات الاستحسان وأنواعه نشأت إبّان احتداد الجدل حول حجّيّة الاستحسان، بقصد تأكيد أنّه غير خارج عن الأدلّة ودحض ما يتّهم به من أنّه تشريع بالهوى. والرّاجح لدينا أنّ هذه التعريفات والتقسيمات نشأت إثر النّصف الأوّل من القرن الثالث أي بعد غياب الجيل المعاصر لمالك، وقد نقل عن بعضهم حماسته الشديدة للاستحسان. يقول الشاطبي : «وقد بالغ أصبغ (ت 225 هـ)[78] في الاستحسان حتى قال : إنّ المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة، وإنّ الاستحسان عماد العلم»[79].

ويرجع أقدم موقف أصولي مالكي من الاستحسان وصلنا إلى ابن خويزمنداد البصري (ت 390هـ)، فقد نقل عنه ابن فرحون قوله في كتاب **الجامع لأصول الفقه** : «عوّل مالك على القول بالاستحسان، وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه، وأنكره بعضهم وشنّع على القائلين به، ومعنى قولنا استحسان هو القول

---

(76) ابن رشد، **بداية المجتهد**، كتاب الرهون، 2/ 224 ـ 225.

(77) الشاطبي، المصدر المذكور، 2/ 139.

(78) أصبغ بن الفرج المالكي: فقيه وأصولي مصري، صنّف كتباً كثيرة، منها كتاب **الأصول** في عشرة أجزاء، **وآداب القضاء والردّ على أهل الأهواء** وغيرها. انظر ترجمته لدى ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص 97.

(79) الشاطبي، **الموافقات**، 4/ 565.

بأولى الدليلين، وذلك أن تكون الحادثة متردّدة بين أصلين، وأحد الأصلين أقوى بها شبهاً وأقرب، والأصل الآخر أبعد إلا مع القياس البعيد الظاهر، أو عرفٍ جار، أو ضرب من المصلحة. . . فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على ذلك الأصل البعيد، وهذا من جنس وجوه الاعتبار وأتمّ طريقة للقائسين»[80]، ويمكن أن نستخلص من هذا الشاهد أنّ فريقاً من مالكيّة القرن الرابع كان يناصر القول، بالاستحسان، لكنّنا لا نستطيع تعميم هذا الموقف على كلّ تيارات مالكية هذا القرن لأنّ ابن القصار في **المقدّمة في الأصول** والباقلاني فيما وصلنا من كتابه **التقريب والإرشاد** لا يفصحان عن أيّ موقف من الاستحسان.

ومع ذلك فإنّ ما يتّضح من كلام ابن خويزمنداد سعيه إلى توظيف سلطة إمام المذهب المالكي لإسباغ المشروعيّة على الاستحسان. وهذا المسعى حتّمته فيما يبدو ضغوط الواقع، وهو ما يتجلّى من ترجيح العمل بالاستحسان المستند إلى العُرف الجاري أو المصلحة على القياس، لكنّ ذلك لا يُخرج الاستحسان عن دائرة القياس، وإنّما هو متجذّر فيها يروم البلوغ بها إلى مرتبة التمام والكمال.

وقد تواصل في القرن الخامس تبنّي القول بالاستحسان لدى كثير من الأصوليين المالكية، من ذلك أنّ أبا الوليد الباجي يقرّ بالاستحسان إن كان مؤيَّداً بدليل شرعيّ[81]. لذلك خصّ فصلاً من كتابه بالعنوان التالي «في أن الاستحسان بغير دليل لا يصحّ الاحتجاج به». ويبدو أن من أهداف هذا الرأي التخلّص من الطعون التي وجهت إلى الاستحسان بوصفه مصدراً للأحكام يقوم على الرأي لا

(80) ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، الباب الخامس والخمسون: «في القضاء بالأشبه من قول الخصمين»، 2/ 63.

(81) يقول الباجي: «ذكر محمد بن خويزمنداد من أصحابنا أنّ معنى الاستحسان الّذي ذهب إليه أصحاب مالك القول بأقوى الدّليلين مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرّطب بالتمر للسُّنة الواردة في ذلك، وتخصيص الرّعاف دون القيء بالبناء، للسنّة الواردة في ذلك، وذلك أنّه لو لم ترد سنّة بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في ألا يصح البناء لأنّ القياس يقتضي تتابع الصلاة، فإذا وردت السنّة بالرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليها وأبقينا الباقي على أصل القياس. وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، وإن كان يسمّيه استحساناً على سبيل المواضعة». **إحكام الفصول**، ص 687.

على الشرع، وفضلاً عن ذلك يمكن للأصولي أن يحافظ على صفاء الاستحسان فلا يقترب منه من ليس منتمياً إلى المؤسسة الدينية، سواءٌ كان عاميًا أو طفلاً. يقول الباجي: «وممّا يدلّ على ذلك أيضاً أنه لا فرق بين استحسان العامي والطفل والعالم إلا من جهة الدليل، وقد أجمعنا على أن استحسان العامي والطفل لا يجوز الحكم به لأنّه حكم عن غير دليل، فكذلك استحسان العالم إذا صدر عن غير دليل»[82]

ويواصل ابن العربي السير على هذا الخط، فيدافع عن أبي حنيفة الذي اتُّهم بأنّه يحرّم ويحلّل بالهوى، ويُبرز اتفاق كثير من علماء المالكية مع الحنفية في القول القياس كذا في مسألة، والاستحسان كذا، وفي تحديد الاستحسان بأنّه العمل بأقوى الدليلين[83] لكن هذا الموقف المالكي لا يعني تساوي علماء المذهبين من أصحاب أبي حنيفة ومالك في اعتماد الاستحسان، فأصحاب الثاني لم يكن لهم إسهام جليّ في نصرة هذا المبدإ. يقول ابن العربي: «وأمّا أصحاب مالك فلم يكن فيهم قوي الفكر ولا شديد المعارضة يبديه إلى الوجود»[84]

وقد وضع القرافي الاستحسان ضمن مصادر التشريع المعترف بها لكنّه أخّر رتبته[85]، دليلاً على تقدم أصول أخرى عليه في الأهمية داخل المذهب المالكي. أمّا الشاطبي فإنّه عرّفه وقدّم أمثلة عليه، معتبراً أنّه قاعدة من قواعد المذهب المالكي. يقول: «وممّا ينبني على هذا الأصل (سدّ الذرائع) قاعدة الاستحسان، وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهّيه، وإنّما رجع إلى ما عَلم من قصد الشارع في الجملة...» وله في الشرع أمثلة كثيرة، كالقرض مثلاً، فإنّه ربا في الأصل، لأنّه الدرهم بالدرهم إلى أجل،

---

(82) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 688.

(83) انظر ابن العربي، **أحكام القرآن**، 2/ 745 ـ 746.

(84) ابن العربي، **المحصول**، ص 131.

(85) راجع القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 445.

ولكنّه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين... هذا نمط من الأدلّة الدالة على صحّة القول بهذه القاعدة وعليها بنى مالك وأصحابه[86].

وهكذا يمكن أن نستخلص خاصيتين أساسيتين لبحث الاستحسان عند المالكية، أولاهما مشتركة بين المذاهب المثبتة لهذا المبدإ، وهي الردّ على من يبطل الاستحسان اعتماداً على غياب دليل شرعي يستند إليه. وفي المقابل يقع تأكيد صلته بالشرع إلى حدّ يضحى معه معياراً لقبول الاستحسان أو نفيه. يقول ابن فرحون «فكيف ينكر الاستحسان والقول به ومعنى الاستحسان ما حَسُنَ في الشريعة ولم ينافها؟»[87]

أمّا الخاصية الثانية فتتمثّل في أنّ مدار الاستحسان في المذهب المالكي يتركّز على مراعاة المصالح ومقاصد الشارع ورفع الحرج وجلب التيسير. وقد أدّى بناء الاستحسان على الراجح من المصالح إلى تقاطع بين مباحث الاستصلاح والاستحسان في كتب المالكية[88] وأثّر ذلك في كتب الفقه، فقلّت الإحالات على الاستحسان لتتضخم في المقابل الإحالات على المصلحة، سواءٌ أُلبست المصلحة لبوس القياس أو ظهرت في ثوب الاستحسان وحملت عنوانه، أو كانت مصلحة مرسلة لا تحمل غير اسمها.

*** الاستحسان أصلاً للتشريع عند الحنابلة**

ذكر كثير من الأصوليين أنّ الحنابلة يقرّون بالاستحسان مصدراً للأحكام على غرار الحنفية. يقول الآمدي: «وقد اختلف فيه، فقال به أصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وأنكره الباقون»[89]. وقد كان أحمد بن حنبل فيما يُروى عنه يعتمد الاستحسان في عدّة

---

(86) الشاطبي، **الموافقات**، مج 2، 4/ 563.

(87) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، 2/ 63.

(88) روى القرافي أنّ الأبياري أرجع الاستحسان الذي يقول به الحنفية إلى معنى المصلحة المرسلة التي ظنّ أنّها من اختصاص المالكية. وعلى ذلك أصبح معنى المصلحة المرسلة ومعنى الاستحسان معنيين متداخلين. انظر محمد الفاضل ابن عاشور: «مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى» ضمن كتاب **محاضرات**، ص 383.

(89) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 136. وانظر أيضاً قول ابن الحاجب: «الاستحسان، قال به الحنفيّة والحنابلة وأنكره غيرهم». **مختصر المنتهى**، 2/ 288.

مسائل[90]، منها قوله فيمن غصب أرضاً وزرعها : «الزرع لربّ الأرض وعليه النفقه»، وليس هذا شيء بموافق للقياس. ولكن أستحسن أن يدفع إليه نفقته»[91]

وإذا تأمّل الدّارس الاستحسان المنسوب إلى الإمام أحمد ألفاه بمعنى تقديم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه.

ولا يشذ أقدم تعريف حنبلي للاستحسان وصلنا عن هذا المعنى، فالعكبري (ت 428 هـ) عرّفه بأنّه «ترك حكم لحكم أولى منه، مثل تقديم ما يثبت بالنص على ما يثبت بالقياس استحساناً»[92].

وقد أقرّ القاضي أبو يعلى الفرّاء وتلاميذه بحجّيّة الاستحسان. يقول ابن تيميّة عنهم : «وقد جعل القاضي أبو يعلى المسألة على روايتين، ونصر هو وأتباعه، كأبي الخطاب وابن عقيل وابن الزاغوني، القولَ بالاستحسان كقول أصحاب أبي حنيفة»[93]. وهكذا وجدنا الكلوذاني يدافع عن مشروعية تسمية الاستحسان فهو وإن وقع عن الشهوة والاستحلاء، فقد يقع على العلم بحسن الشيء. يقول : «ويقع على اعتقاد المجتهد حسن الشيء بالأمارة الدالة عليه، وقد ورد الشرع بذلك، وحصل الاتفاق عليه»[94].

أمّا ابن قدامة فإنّه لا يقبل الاستحسان المجرد، أي ما يستحسنه المجتهد بعقله[95]، لكنه لا ينكر الاستحسان إذا اتّصل بالنظر في الأدلّة الشرعيّة. يقول : «والاستحسان من غير نظر، حكم بالهوى المجرد»[96]

(90) يروي ابن قدامة قول القاضي الحنبلي يعقوب التبرزبيني : «القول بالاستحسان مذهب أحمد، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه». **روضة الناظر**، ص 147.

(91) انظر أمثلة أخرى على ما استحسنه لدى الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 87 ـ 88.

(92) العكبري، **رسالة في أصول الفقه**، ص 77 ـ 78.

(93) انظر ابن تيمية، **رسالة في الاستحسان**، ص 457 وقد حقّقها ونشرها جورج مقدسي وقدّم لها بالإنكليزية :

Ibn Taimiya's autograph manuscript on istihsan: materials for the study of islamic legal thought, in *Arabic and Islamic studies*, in honor of Hamilton Gibb, Leiden, Brill, 1965.

(94) الكلوذاني، المصدر المذكور 4/ 90 ـ 91.

(95) راجع ابن قدامة، **المغني**، 6/ 173.

(96) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 147.

ونسج الطوفي على منوال علماء مذهبه، معتبراً أنّ الاستحسان أصل قوي[97] وأن الأصوليّين لم يفهموا مقصود الموقف الحنفي منه حين هاجموه، واستخلص أن الاستحسان له صلات بالقياس لكنّه أعمّ منه من وجه وأخصّ منه من وجه آخر[98]. وعلى خلاف هذا الفقيه، لم ينشغل ابن تيميّة في مؤلفاته بمسألة الاستحسان إلا في مناسبات محدودة أُولاها أثناء مناقشته مبدأ المصالح المرسلة يقول : «والقول بالمصالح المرسلة يشرّع من الدين ما لم يأذن به اللّه غالباً، وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك، فإنّ الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج، وهو رؤية الشيء حسناً كما أن الاستقباح رؤيته قبيحاً، والحسن هو المصلحة، فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن لكن بين هذه فروق»[99] ولا ريب أنّ هذا الموقف الناقد للمصالح المرسلة والاستحسان يتأسّس على اعتبارهما من قبيل التحسين العقلي، وهو يستهدف دحض هذه الرؤية الاعتزالية الأصل لأنّها تؤدّي إلى منح العقل سلطة إصدار الحكم وسلبها من الشرع، لهذا نرى ابن تيميّة يبرّر إبطال دور العقل في التشريع قائلاً : «لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له، إمّا أنّ الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنّه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة...»[100]

وقد أصبحنا منذ عقود قليلة، أكثر اطّلاعاً على موقف ابن تيمية من الاستحسان بفضل نشر **رسالة** له في المسألة[101]، وهي تُستهلّ بقوله : «فصل في الاستحسان وتخصيص العلّة، وموضع الاستحسان هل يُقاس عليه أم لا، وما يرد من الأحكام الثابتة بالنصّ والإجماع ويقال إنّها مخالفة للقياس، فإن هذه قواعد كثر اضطراب النّاس فيها، والحاجة ماسّة إلى تحقيقها في كثير من مسائل الشريعة أصولها وفروعها»[102]. ويُبرز هذا الشاهد أن خلفيّة تأليف هذا البحث مواجهة

(97) وردت عبارته هذه في **شرح مختصر الروضة**، 3/ 194.

(98) المصدر نفسه، 3/ 202.

(99) ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، كتاب **التصوف**، 11/ 344.

(100) المصدر نفسه، 11/ 344 ـ 345.

(101) انظر جورج مقدسي، المرجع المذكور، ص 446 ـ 479.

(102) المرجع نفسه، ص 454.

الخلافات المذهبيّة حول الاستحسان لتأكيد أن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً. يقول ابن تيميّة : «فالمقصود ضبط أصول الفقه الكلية المطّردة المنعكسة، وبيان أن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً»[103]. وقد بيّن هذا الفقيه أن إمام مذهبه قال بالاستحسان المخالف للقياس في عدّة مواضع، لكنّه قال به «لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها. وهذا من باب تخصيص العلّة للفارق المؤثر»[104] وهذا الموقف في نظر ابن تيميّة صحيح ومحق، وهو ما جعل الإمام أحمد ينكر الاستحسان إذا خُصّت العلّة من غير فارق مؤثر، وبناء على هذا يستخلص أن الاستحسان الصحيح لا يكون عدولاً عن قياس صحيح، فليس في الشرع شيء ـ حسب اعتقاده ـ يخالف القياس الصحيح أصلاً.

وإذن فإنّ الأصوليّين الحنابلة كانوا في الجملة مؤيدين لحجّيّة الاستحسان لكنّ إسهامهم النظري في هذه المسألة محدود، وقد انعكس ذلك في مستوى الفروع فلم نلحظ إحالات كثيرة على الاستحسان في مصادر الفقه الحنبلي.

## 2 ـ إثبات الاستحسان لدى بعض الفرق غير السنّيّة

### * المعتزلة والاستحسان

تُعدّ المعطيات الخاصة بمواقف المعتزلة من الاستحسان شحيحة جدًّا بسبب قلّة الوثائق الّتي وصلتنا منهم. وبناء على هذا لا نستطيع التكهّن بآراء معتزلة القرنين الثاني والثالث في هذه المسألة. ويرجع أقدم موقف اعتزالي يثبت حجّيّة القول بالاستحسان إلى أبي عبد اللّه البصري (ت 369 هـ)[105]. ومن الواضح أنّه تأثّر بالمذهب الحنفي، فقد تتلمذ على أبي الحسن الكرخي مدّة طويلة[106]. وتجلّى

(103) جورج مقدسي، المرجع المذكور، ص 469.

(104) المرجع نفسه، ص 464.

(105) يقول أبو الحسين البصري: «اختلف أهل العلم في القول بالاستحسان في مسائل الاجتهاد، فمنهم من منع منه، وهو قول الشافعي وأصحابه وبشر المريسي، ومنهم من ذهب إلى صحّته، وهو قول أصحاب أبي حنيفة، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد اللّه». **شرح العمد**، 2/ 189 ـ 190.

(106) يقول أحمد بن يحيى بن المرتضى في ترجمة أبي عبد اللّه الحسين بن علي البصري: «إنّه لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل حالاً بعد حال». باب «ذكر المعتزلة» في كتاب **المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، ص 62.

هذا الأثر في نقله مفهوم الاستحسان عن أستاذه الحنفي[107]. كما ظهر من خلال الأمثلة التي ضربها على الاستحسان، يقول: «وكذلك الصّائم إذا كان ناسياً فإنّ القياس يوجب فساد صومه، ولا فرق فيما ينافي وجود الصوم بين أن يكون واقعاً باختيار الصّائم أو بغير اختياره في إفساده للصوم، كالحيض وغيره، إلا أنّهم استحسنوا القول بأنّه لا يفسد صومه لأجل الخبر وتركوا القياس فيه»[108] وهذا الموقف يوافق ما ذهب إليه الحنفيّة من أنّ أكل الصّائم ناسياً لا يفطره، بناء على الحديث المنقول عن أبي هريرة: «**إن أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتمّ صومه فإنّما أطعمه اللّه وسقاه**»[109].

ولم يبتعد القاضي عبد الجبار عن هذا التوجّه فتبنّى القول بالاستحسان بالرغم من انتمائه إلى المذهب الشافعي في مستوى الفروع، ولعلّ ذلك من تأثير تتلمذه على أبي عبد اللّه البصري، وما يدعم رأينا هذا نقل القاضي عبد الجبار بعض أجوبة أستاذه على تساؤلات المشكّكين في الاستحسان. يقول: «فإن قال قائل: إذا كان الاستحسان عندكم هو العدول إلى حكم الدليل الذي هو أقوى من غيره عمّا يوجبه ذلك الغير في نظائره، فيجب أن يكون الاستحسان هو المعمول به والمقدم على غيره أبداً، وليس هذا مذهبكم، لأنّكم تقولون: إنّا كما نترك القياس للاستحسان، فقد نترك أيضاً في بعض المواضع الاستحسان للقياس، وهذا على موضوعكم يقتضي العدول عن الأقوى والأولى إلى الأضعف. قيل له: قد أجاب شيخنا أبو عبد اللّه (رح) عن هذا السؤال بأنّ الغرض بذلك أنّ ما من حقّه أن يكون استحساناً من حيث اقتضى العدول في حكم الشيء عن حكم نظائره وكان أقوى مما أوجب الحكم فيها، وكان يجب العمل بموجبه لولا معارضة لقياس هو أقوى منه له، فإنّا نتركه ونعدل عنه لأجل هذا القياس...»[110].

---

(107) يقول أبو الحسين البصري: «والذي حصّله شيخنا أبو عبد اللّه في معناه «إنّه العدول عن الحكم في القول بحكم نظائره لدلالة شخصه»». **شرح العمد**، 2/ 190. وهذا المفهوم نقله أبو الحسين عن الكرخي في **المعتمد**، 2/ 295 ـ 296.

(108) البصري، **شرح العمد**، 2/ 192.

(109) **سنن أبي داود**، كتاب **الصّيام**، رقم 2046.

(110) أبو الحسين البصري، **شرح العمد**، 2/ 196.

ويَظهر القاضي بمظهر المتحمّس لإثبات حجّيّة الاستحسان حين يردّ حجج نفاته معتبراً أنّ نقد الاستحسان بوصفه ما لا دليل عليه ضرب من التخليط، لأنّ علماء المذهب الحنفي أنفسهم تبرّؤوا من هذا القول[111] وهكذا دافع القاضي عن حجّيّة الاستحسان لأنّه طريقة من طرائق الاجتهاد لا يسوغ إنكارها، يقول: «وهذا أقوى من الدليل الذي تعلّق به الحكم المعدول عنه في نظائره طريقة معقولة صحيحة في الاجتهاد، لم يمتنع أن يعبّر عنها بعبارة نختارها لهذا الضرب من الاجتهاد وتمييزها عن سائر ضروبه وأقسامه»[112].

وقد احتذى أبو الحسين البصري حذو أستاذه القاضي عبد الجبار فخصّص في كتابه **المعتمد** باباً موسوماً بـ «القول في الاستحسان» أيّد فيه الموقف الحنفي المتأخّر الذي ورد ردًّا على موقف النفاة من الشافعيّة بالخصوص[113]. وتطرق إلى الاختلاف في حدّ الاستحسان، منتهياً إلى حدّ يُبرز أن تبنّيه للاستحسان يندرج ضمن تصوّر أكبر هو الأخذ بالاجتهاد وضروبه المتنوّعة. يقول: «وينبغي أن يقال: الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأوّل»[114] وممّا يَبرز أنّ القول بالاستحسان لدى المعتزلة عموماً ولدى أبي الحسين البصري خاصّة لا يخرج عن إطار مسألة الاجتهاد كما تصوّرها المعتزلة حضور مفاهيم هذه الفرقة في خطاب أبي الحسين من ذلك قوله في سياق الدفاع عن مصطلح الاستحسان: «وأمّا الوجه في تسميتهم ذلك استحساناً، فهو أن الاستحسان وإن كان وقع على الشهوة والاستحلاء، فقد يقع على العلم بحسن الشيء، فيقال: فلان يستحسن القول بالتوحيد والعدل»[115]

ويبدو لنا أن ما دفع أبا الحسين البصري إلى موقف إثبات الاستحسان ميله

(111) البصري، **شرح العمد**، 2/ 199.
(112) المصدر نفسه، 2/ 195.
(113) يقول أبو الحسين: «والذي حصّله متأخّرو أصحاب أبي حنيفة هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها، وهذا أولى ممّن ظنّه مخالفوهم لأنّه الأليق بأهل العلم». **المعتمد**، 2/ 295.
(114) المصدر نفسه، 2/ 296.
(115) المصدر نفسه، 2/ 297.

إلى المذهب الحنفي. وما يؤكّد هذا أنّه لا يذكر في المبحث الذي كرّسه للاستحسان أيّة سلطة مرجعيّة غير أصحاب أبي حنيفة، وفضلاً عن ذلك فإنّ عدّة مؤشّرات تتعاضد لتأكيد الانتماء الحنفي لأبي الحسين في مستوى الفروع الفقهيّة[116].

*** إثبات الاستحسان في المذهب الإباضي**

يُعتبر الأخذ بالاستحسان موقفاً عامًّا لعلماء الأباضيّة، من ذلك أنّ الورجلاني يعتبره أحد قسمي القياس الحنفي، موافقاً بذلك بعض الحنفيّة[117]. ويورد عدّة أمثلة تبرز أخذ أهل الدّعوة الإباضيّة به. يقول: «ولأهل الدّعوة في بعض المسائل طرف منه، قالوا في رجل باع حرًّا أن يستردّه بما عزّ وهان. فليس عليه من الدية شيء إن علمت حياته أو موته، وإن لم تعلم حياته ولا موته فعليه الدية استحساناً. . .»[118]

ولئن أفاض الورجلاني القول في أمثلة الاستحسان وشرحها فإنّه لم يقبلها كلّها بل اتّخذ من أحدها موقفاً نقديًّا قائلاً: «وهذا استحسان هو إلى الاستفساد أقرب منه إلى الاستحسان»[119]

وذكر هذا الفقيه أن الأحكام التي أخذ بها الإباضيّة في مسلك الكتمان من تفويض بعض سلطات الإمام إلى مجلس العزابة، وإيقاف بعض الحدود التي تطبق

---

(116) نذكر من بين هذه المؤشّرات ترجمة ابن أبي الوفاء القرشي (ت 775 هـ) له في كتابه **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، 2/ 93 ـ 94. وقول شارح **المعتمد**، سليمان بن ناصر إنّ أبا الحسين حنفي، وتأكيد المؤرّخين منذ الخطيب البغدادي أن تشييع جنازة البصري تولاّها قاضي بغداد أبو عبد اللّه الصيمري أحد كبار فقهاء الحنفيّة. انظر: **«مقدّمة»** تحقيق كتاب **المعتمد** بالفرنسيّة، ص 24 ـ 25.

(117) انظر الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 73؛ والبخاري، **كشف الأسرار**، 4/ 6.

(118) الورجلاني، المصدر نفسه، 2/ 73.

(119) قال الورجلاني: «واستحسن أبو حنيفة في رجل شهد عليه أربعة أنّه رآه في زاوية غير الزاوية التي رآه فيها صاحبه. قال: من القياس أن يدرأوا عنه الحد. ولكنّه رجمه استحساناً.. ومنع منه الشرع والقياس. أمّا الشرع، فقول رسول اللّه: **«ادرأوا الحدود بالشّبهات»**. والقياس أن ترد شهادتهم كما ترد شهادة الشهود المختلفين». المصدر نفسه، 2/ 74 ـ 75. وانظر لمزيد التوسع: ابن الهمام، **الهداية وشروحها**، 4/ 167.

في حالة الظّهور، وتعيين بعض التعازير، كلّ ذلك راجع إلى الاستحسان. يقول: «والذي عندي أنّ أمور الكتمان بنيت جلّها على استحسان»[120].

### 3 ـ نفي حجّيّة الاستحسان

عرف بنفي الاستحسان أصلاً من أصول التشريع فقهاء المذهب الشافعي والمذهب الظاهري والشيعة فما هي أدلّتهم وخلفيّات موقفهم؟

*** الموقف الشافعي**

يُعدّ محمد بن إدريس الشافعي حامل لواء الطعن على الاستحسان والقائلين به، لذلك لا يكاد يخلو كتاب من كتبه التي وصلتنا من مباحث يسعى عن طريقها إلى إبطال أسس هذا المبدإ. وهكذا وجدناه يستهلّ «باب الاستحسان» في **الرسالة** بتحريمه إذا خالف نصًّا من القرآن أو السنّة يقول: «والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالة يُقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة. وهذا يبيّن أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر ـ من الكتاب والسنّة ـ عين يتأخّى[121] معناها المجتهد ليصيبه...»[122]. وهكذا فالاجتهاد في نظر الشافعي لا يمكن أن يقع خارج مجال النصوص ودلالتها الحرفيّة لأنّه يعدّ في هذه الحالة قولاً بالرأي والتشهّي أي استحساناً، وبخلاف ذلك ينحصر الاجتهاد في حدود تبيُّن ما هو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام.

وقد استدلّ الشافعي على موقفه بعدّة أدلّة نقلية وعقلية، منها الآية: ﴿أَيَحْسَبُ

---

(120) المصدر المذكور، 2/ 74. وانظر للتوسع في مسلك الكتمان عند الإباضيّة مصطفى بن صالح باجو: **أبو يعقوب الورجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**، ص 37. وانظر أيضاً: عوض خليفات، «التنظيمات السياسيّة والإداريّة عند الإباضيّة في مرحلة الكتمان. نظرة خاصّة إلى بلاد المغرب العربي». وهو بحث بشبكة الإنترنت على الموقع:
http://www.alnadwa.net/libislamic/TNDIMAT.htm

(121) تأخّى الشيء: تحرّاه وقصده. يقول ابن منظور: «وفي حديث ابن عمر يتأخّى مُناخ رسول الله أي يتحرّى ويقصد، ويقال فيه بالواو أيضاً وهو الأكثر (أي يقال توخّيت)». **لسان العرب**، 1/ 93.

(122) الشافعي، **الرسالة**، ص 503 ـ 504.

ﭐلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]. يقول: «فلم يختلف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به، فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه اللّه أنّه لم يترك سدى»(123) ويخبر هذا التّأويل أنّ الشافعي والمفسّرين الذين جاراهم نظروا إلى الآية نظرة فقهيّة تركّز على الجانب التشريعي فحسب، ففهموا عدم ترك الإنسان سدى، بمعنى عدم تركه دون تشريع وتكليف، وحصروا التشريع في القرآن والسنّة، لكن نص الآية لا يدلّ على هذا الحصر، فمن الممكن أن نفهم عدم ترك الإنسان سدى بالحرص على تحديد غائية وجود الإنسان وتوجيهه إلى الفعل النافع الصالح لنفسه ولغيره ومحيطه.

واستدلّ الشافعي كذلك بالآية: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، فهي في نظره تأمر بطاعة اللّه وطاعة رسوله، وتنهى عن اتّباع الهوى، والاستحسان لا يندرج ضمن هذا الأمر بل هو زائد على الكتاب والسنّة فلا يُقبل.

وأقرّ الشّافعي في مستوى ثالث أنّه لو جاز الاستحسان من المجتهد دون اعتماد على القرآن أو السنّة أو القياس عليهما لجاز لغيره أن يستحسن، وذلك باطل. وأكّد صاحب **الرسالة** أنّ النبيّ ما كان يفتي باستحسانه بالرغم من أنّه لا ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقول لامرأته أنت عليّ كظهر أمّي، فلم يفتِ باستحسانه بل انتظر الوحي حتى نزلت آية الظهار(124)

ويبدو أن موقف الشافعي من الاستحسان وما يروى من قوله: من استحسن فقد شرّع(125) له صلة بالواقع التاريخي الذي كان يعيشه في مستويات عدّة، فعلى صعيد الحياة الفقهيّة كانت اجتهادات المدارس الفقهيّة كثيراً ما تتصادم في المسألة الواحدة، ووصلت الخلافات بين علماء الدين إلى درجة من الخطورة والفوضى استدعت تدخّلاً حاسماً. وكان من جملة إجراءات الشافعي لمواجهة هذا الوضع نفي الاستحسان، لأنّ الأخذ به في نظره يؤدي إلى اختلاف شديد بين الفقهاء، وينجرّ عن ذلك اضطراب في الفتيا والأحكام. يقول: «أفرأيت إذا قال الأحكام

---

(123) الشافعي، **الأم**، باب «إبطال الاستحسان»، 7/ 270.

(124) وهي ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾... [المجادلة: 1 ـ 4].

(125) راجع ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 148.

والمفتي في النازلة: ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: أستحسن، فلا بدّ أن يزعم أن جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاؤوا»[126] والملاحظ أنّ عصر الشافعي شهد مواجهة حادّة بين أهل الرأي ـ من الحنفيّة خاصّة ـ وأهل الحديث، وكان أهل الحديث يؤكّدون في كلّ الحواضر الإسلاميّة الكبرى على أطروحتهم الخاصّة بتقديم حديث الرسول على السنّة الحيّة للمدارس الفقهيّة. وكانوا فضلاً عن ذلك ينفرون من استخدام كلّ نوع من أنواع الرّأي. وقد انتهى الشافعي إلى الانحياز لآراء أهل الحديث، معلناً أنّه لا شيء سوى القرآن يمكن أن يتقدم حديث الرسول، وأن بقيّة الأصول ـ وهي الإجماع والقياس ـ لا يمكن أن تتأسّس إلا على النصّ من القرآن أو السنّة. ولعلّ جانباً مهمًّا من هذه الآراء كان موجّهاً ضد أبي حنيفة وأصحابه ممّن تبنّوا الرّأي والاستحسان منهاجاً[127]

ويفسَّر موقف الشافعي المبطل للاستحسان كذلك بأنّه تعبير عن الخشية من تراجع سلطة المؤسسة الدينيّة. يقول: «ولو جاز تعطيل القياس، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، والاستحسان تلذذ..»[128] ولئن فهمت عبارة «أهل العقول» في اتّجاهين: أوّلهما يراها تعود على العلماء من غير المجال الديني[129]، أمّا الثاني فيتعبر أنّه يقصد بها العوام[130]، فإن موقف الشافعي يبقى هو نفسه، إذ يحاول تكريس السلطة المرجعيّة للنصوص وحرفيّة دلالتها باعتبارها المرتكز الإيديولوجي للمؤسّسة الدينيّة.

---

(126) الشافعي، **الأم**، 7/ 273.

(127) يقول الزركشي: إنّ الشافعي صنّف كتاباً في **الأمّ** في الردّ على أبي حنيفة في الاستحسان، وقال من جملته: «قال أبو حنيفة لمّا ردّ خيار المجلس بين المتابعين: أرأيت لو كانا في سفينة؟ فترك الحديث بهذا التّخمين. وقال في مسألة شهود الزوايا: القياس أنّهم قذفة يُحدّون وتُردّ شهادتهم، لكن استحسن قبولها ورجم المشهود عليه. قال الشافعي: وأيّ استحسان في قتل المسلمين؟». **البحر المحيط**، 6/ 94.

(128) الشافعي، **الرسالة**، ص 507.

(129) انظر مثلاً: سامي الغريري، **حجّية الاستحسان عند المذاهب الإسلامية**، ص 9.

(130) راجع مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ص 137.

كما يسعى إلى ترسيخ سلطة الماضي والسلف وإيجاب اتّباعهم لأنّهم الرموز الذين تقيم على أساسهم المؤسّسة الدينية إيديولوجيتها وسلطتها، لذلك يقول الشافعي: «ليس لأحد دون رسول اللّه أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفت في هذا وفي العدل وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإنّ القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[131]

ولعلّ المرمى الأخير لموقف الشافعي من الاستحسان القضاء على التعددية الفكرية والسياسيّة، لأنّ في الإقرار بالاستحسان اعترافاً بالمشارب الفكريّة والسياسيّة المتنوّعة، وهذا يهدّد السلطة السياسيّة القائمة، فمن الأسلم لها أن تستمدّ مشروعيّتها من **مدوّنة نصيّة** ناجزة تفسَّر بما يخدم مصالحها ومن تعاضدوا معها لتحقيق غاية مشتركة للسلطتين السياسيّة والدينيّة، وهي المحافظة على الاستقرار السياسي والاجتماعي والفكري.

وإذا تأمّلنا في اجتهادات الشافعي في عدّة مسائل في ميراث العبد أو في ميراث الأخت الوحيدة أو في مسألة زكاة الغراس أمكن لنا تبيّن السّياق الإيديولوجي الذي ورد فيه خطابه كلّه[132]

ويمكن للباحث في الأثر الذي خلّفه موقف الشافعي من الاستحسان أن يلاحظ وجود عدّة اتّجاهات، منها الاتجاه الدفاعي لدى علماء المذهب الحنفي، ويتجلّى ذلك في سعيهم الدؤوب إلى نفي اتهامه لهم بالقول بالاستحسان المجرد من الدليل الشرعي. ويتحوّل هذا المنحى الدفاعي إلى وجهة هجوميّة، من ذلك اعتبار الجصّاص أنّ حجج الشافعي في إبطال الاستحسان لو صحّت لقضت على القياس الذي هو مذهبه قبل أن تقضي على الاستحسان[133] والظاهر أنّ التناقض الذي ينجم عن تبني القياس وإبطال الاستحسان لدى الشافعي كان له صدى ملحوظ في الواقع التاريخي وصل إلى حدّ دفع بعض العلماء إلى تغيير مذهبهم الفقهي[134] وقد اتّهم الشافعي بالتناقض كذلك لأنّه في الوقت الذي ينفي فيه

---

(131) الشافعي، **الرسالة**، ص 25.

(132) راجع نصر حامد أبو زيد، **الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ص 10.

(133) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 4/ 226.

(134) يقول الجصّاص: «يروى عن إبراهيم بن جابر أنّه لما سأله أحد كبار القضاة في عهد =

حجّيّة الاستحسان على المستوى النظري يقرّ به في المستوى العملي، من ذلك موقفه في مسألة المشتركة، وهي إحدى مسائل الإرث، فإذا توفّيت امرأة عن زوج وأمّ وإخوة لأمّ وإخوة أشقّاء، فإن القواعد العامّة تفرض النصف للزوج والسدس للأم والثلث لأولاد الأم، طبقاً لآيات المواريث، ويترتّب على ذلك حرمان الأشقاء لأنّهم عصبة، ولا يستحقّ العصبة شيئاً متى استغرقت الفروض التركة. وهذا قول جمع من الصحابة والتابعين والمجتهدين، منهم علي وابن مسعود وابن عباس وعمر في رأيه الأول وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل. لكنّ فريقاً آخر من الصحابة والعلماء لاحظ أنّ الإخوة الأشقاء يساوون الإخوة للأم في القرابة التي يرثون بها من جهة أمّهم جميعاً، فيجب أن يساووهم في الميراث. وقرابة الأشقاء من جهة الأب إن لم تزدهم قرباً واستحقاقاً للإرث، فلا ينبغي أن يسقط حقّهم الثّابت بالأمومة المتّحدة، لذلك يتعيّن أن يكون المفروض لأولاد الأم، وهو الثّلث، مشتركاً بين الأشقاء وأولاد الأم[135]. وهذا الاستحسان هو الرأي الثاني لعمر، وبه قال عثمان وزيد بن ثابت، وأخد به مالك والشافعي، ممّا أثار دهشة ابن قدامة. يقول: «ومن العجب ذهاب الشافعي إليه ها هنا مع تخطئته الذاهبين إليه في غير هذا الموضع، وقوله من استحسن فقد شرّع، وموافقة الكتاب والسنّة أولى»[136].

كما انتقد ابن قيّم الجوزية موقف صاحب **الرسالة** فقال إنّه «يبالغ في ردّ الاستحسان وقال به في مسائل إحداها أنّه استحسن في المتعة في حقّ الغنيّ أن يكون خادماً، وفي حقّ الفقير مقنعة، وفي حقّ المتوسط ثلاثين درهماً.

الثانية: استحسن التحليف بالمصحف.

الثالثة: أنّه استحسن في خيار الشفعة أن تكون ثلاثة أيام.

---

= المتقي لله العباسي عن سبب انتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، جاوبه قائلا: إنّي قرأت إبطال الاستحسان للشافعي، فرأيته صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصحّ به عندي بطلانه». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(135) راجع محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، **نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المُرسلة**، ص 119 ـ 120.

(136) ابن قدامة، **المغني**، 6/ 173. وانظر ابن مفلح: **المبدع**، 6/ 151.

الرابعة : أنّه نصّ في أحد أقواله أنّه يبدأ في النصال بمخرج السبق، اتّباعاً لعادة الرماة. قال أصحابه : هو استحسان[137].

ولم يمنع هذا النقد علماء الشافعيّة من الاحتذاء بموقف إمام مذهبهم والدفاع عنه، فالزركشي يبرز أن مواضع قول الشافعي بالاستحسان محدودة جدًا لا تتجاوز الثلاثة أو الستة، ويبيّن فقهاء هذا المذهب أنّ الشافعي إنّما استحسن في المسائل المذكورة اعتماداً على دليل يدلّ عليه، فهو استحسان حجّة، أي إنّه حسن[138]. ويعدّ موقف هؤلاء الفقهاء تطوراً مغايراً لموقف إمام المذهب، فهم يقرّون بوجود استحسان حسن في مقابل آخر مذموم، وهذا ما يستدعي التوقّف عند أهمّ مواقف علماء هذا المذهب من الاستحسان.

يرى بعض الباحثين المحدثين أنّ الجويني لم يتعرّض للاستحسان ولم يذكره باللفظ فيما اطّلع عليه من كتب[139]، وهذا الموقف غير سليم، لأنّ إمام الحرمين تطرّق إلى الاستحسان في كتابه **البرهان**. يقول : «قال الشافعي : أمّا الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها[140] حتّى عدّيتموها إلى الاستحسان، وقد زعمتم في مسألة شهود الزّنا أنّ المشهود عليه مرجوم، وما يجري الاستحسان فيه فهذا أعوص على مذاهب القائلين به من الأقيسة، فلا يمتنع جريان القياس فيه»[141]. وقد خصّص هذا الأصولي فصلاً في كتابه **التّلخيص** موسوماً بـ «القول في الاستحسان والرّد على القائلين به»، يتضح منه أنّ الاستحسان يُقبل إنْ نَهَضَ على قاعدة شرعيّة. يقول «اعلم أنّ ما صار إليه معظم العلماء تتبّع الأدلّة وبناء الأحكام عليها، وإبطال الاستحسان إذا لم يترتّب على قاعدة من قواعد الأدلّة»[142]

---

(137) ابن قيّم الجوزية، **بدائع الفوائد**، 4/ 32.

(138) قال ابن القاضي: «لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ثلاثة مواضع. وقال الخفاف في **الخصال**: قال الشافعي بالاستحسان في ستّة مواضع..». الزركشي، **البحر المحيط**، فصل «ما استحسنه الشافعي والمراد منه». 6/ 95.

(139) راجع عبد العظيم الديب، **إمام الحرمين**، ص 281.

(140) الخطاب موجّه إلى الحنفيّة.

(141) الجويني، **البرهان**، 2/ 584.

(142) الجويني، **التّلخيص**، ص 494.

وفي هذا الإطار اعتبر الشيرازي القول بالاستحسان باطلاً إن كان يعني «ترك القياس بما يستحسنه الإنسان برأي نفسه من غير دليل»[143]، لكنّه رأى أنّ الاستحسان الصحيح الّذي يقوله المتأخّرون من علماء الشّافعيّة هو ترك أضعف الدّليلين لأقواهما. وقد يكون بدليل النّص أو الإجماع أو القياس[144].

ويظهر أنّه إثر توضيح الحنفيّة لما يقصدونه بالاستحسان خفّ موقف علماء الشّافعيّة منه، واعتبر بعضهم أنّ الخلاف بين الفريقين لفظي فحسب. يقول السمعاني: «واعلم أنّ مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإنّ الاستحسان على الوجه الذي ظنّه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذي يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، وهذا لا ننكره»[145]. وبالرّغم من إقرار السمعاني أنّ الشافعي نفسه استخدم لفظ الاستحسان فإنّه يرفض اعتباره أصلاً للتشريع. يقول: «ليس هذا اللفظ بممتنع في بعض المواضع، وإنّما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول تُبنى عليه الأحكام»[146].

وقد اعتبر الغزالي الاستحسان أصلاً من الأصول الموهومة، ولئن أجاز حجّيّته عقلاً، فإنّه لا حجّة من السّمع عليه. ويكرّر صاحب **المستصفى** حجّة الشّافعي في أنّ العالِم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلّة[147]. ويرى أنّ بعض أصحاب أبي حنيفة لمّا عجزوا عن نصرة الاستحسان قالوا: «ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل»[148]. وهذا الموقف يقبله الغزالي دون أن يقرّ بأنّ الاستحسان دليل كسائر الأدلّة.

وهكذا فإنّ أغلب علماء الشّافعيّة المتأخّرين عدّلوا من غلواء موقف إمامهم واتّخذوا موقفاً وسطاً يرفض الاستحسان إن كان قائماً على العقل فحسب، ويقبله

(143) الشّيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 969.
(144) المصدر نفسه، 2/ 973.
(145) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 2/ 270.
(146) المصدر نفسه، 2/ 271.
(147) الغزالي، **المستصفى**، ص 171.
(148) المصدر نفسه، ص 173.

إن استند إلى الشرع. يقول ابن التلمساني : «والمحظور من الاستحسان ما يرجع إلى محض ميل النّفس، وما يستحسنه العاقل بعقله من غير استناد إلى دليل فهو شارع تحقيقاً، لأنّه افتتح أمراً لا مستند له في الشرع، مع أنّ محمداً خاتم النبيئين. وإن كان ما سمّاه استحساناً يستند إلى دليل شرعي فهذا لا نزاع فيه»[149]. ويعدّ هذا الموقف تنازلاً واضحاً لفائدة الفريق المثبت لحجّيّة الاستحسان يأتي تجاوباً مع التنازل الحنفي المتمثّل في قبول تقييد الاستحسان بمرجعيّة الشرع. ولعلّ هذا الموقف المزدوج أحد العوامل التي أسهمت في تقارب مكوّنات الفكر السنّيّ.

*** الموقف الظاهري**

يُعدّ نفي حجّيّة الاستحسان موقفاً أصيلاً في المذهب الظاهري، سواءٌ كان ذلك في الشرق الإسلامي أو في الأندلس، فعلى الصعيد الأوّل نُقل عن داود قوله بعدم جواز الاستحسان[150]، أمّا على الصعيد الثّاني فقد قام ابن حزم بحملة شعواء على القائلين به في عدة مصنّفات كتبها[151]، واستدلّ على موقفه بأدلّة عدة، منها استناد الاستحسان إلى هوى النفس من دون دليل شرعي، وهذا في نظره مناقض لما ينصّ عليه القرآن في آيات كثيرة تحرّم اتّباع الهوى، مثل الآية ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: 50]. واحتجّ ابن حزم كذلك على نقضه الاستحسان بكمال الدين، فهو مبيَّن كلّه، منصوص عليه، ولا حاجة إلى الاستحسان، لأنّه لا معنى لوجوده إلا لو كان الدين ناقصاً. كما استدلّ على نفي الاستحسان بالإجماع، فقال : «أجمع الصحابة على عدم استعمال الرأي، ومنه الاستحسان والقياس»[152].

(149) ابن التلمساني، **شرح المعالم في أصول الفقه**، 2/ 472.

(150) يقول السبكي: «ثمّ وقفت لداود على أوراق يسيرة سمّاها الأصول، نقلت منها ما نصّه: والحكم بالقياس لا يجب، والقول بالاستحسان لا يجوز». **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 2/ 46.

(151) انظر خاصةً: **الإحكام**، الفصل 35 «في الاستحسان والاستنباط في الرأي وإبطال كلّ ذلك»، المجلد 2، 6/ 192 ـ 226؛ **وملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، ص 97.

(152) ابن حزم، **الإحكام**، 6/ 196.

واستند ابن حزم كذلك في نفيه للاستحسان إلى أنّه باب من الفقه غير منضبط، ذلك أنّه لا توجد ضوابط للاستحسان وقواعد لتمييزه عن الاستقباح. يقول: «ونحن نقول لمن قال بالاستحسان: ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبحته أنت؟ وما الذي جعل أحد السبيلين أولى بالحقّ من الآخر؟»[153]

ويبدو لنا أنّ من خلفيات موقف ابن حزم التاريخية من الرّأي عموماً والاستحسان خصوصاً ردَّ الفعل على الخلافات المذهبيّة التي طبعت حياة المسلمين بقوّة وأدّت إلى ما لا تحمد عقباه، وأحد عوامل الخلاف في رأيه: الاستحسان غير المؤسّس على برهان، لأنّ مثل هذا الاستحسان يؤدّي إلى الاختلاف، نظراً إلى تنوّع طبائع العلماء واتجاهاتهم[154]. كما أنّه يردّ الفعل على ظاهرة التقليد الأعمى لأصحاب المذاهب وترك الأصول والنصوص. يقول: «وأمّا من أخذ برأي أبي حنيفة أو رأي مالك أو غيرهما فقد أخذ بما لم يأمره اللّه قطّ بالأخذ به...»[155]. وهذا القول يؤكّد أنّ ابن حزم كان على مستوى نظري خصماً شديداً للحنفيّة، وكان أكبر عدوّ للمالكية المنتشرة في عهده في الأندلس. ولعلّ موقفه من الاستحسان في وجه من وجوهه نقد لاستبداد فقهاء المالكية ومحاولة فرض آرائهم باعتبارها الممثّل الوحيد للحق[156] وفضلاً عن ذلك، يشير خطابه إلى خلفيّة أخرى لإبطاله الاستحسان كان يلمسها في معايشته للإنتاج الفكري لممثّلي المدارس الفقهيّة، وهي الصراع بين أنصار الحديث وأنصار الرّأي. وقد انحاز في هذا الصراع إلى أطروحات المحدّثين[157] والملاحظ أنّه وإن أبطل

---

(153) انظر خاصة: **الإحكام**، الفصل 35 «في الاستحسان والاستنباط في الرأي وإبطال كلّ ذلك»، المجلد 2، 6/ 192 ـ 226؛ **وملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، ص 97.

(154) يقول ابن حزم: «لا يجوز أصلاً أن يتّفق استحسان العلماء كلّهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم... ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبحه المالكيون، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولاً قد استقبحه الحنفيون، فبطل أن يكون الحقّ في دين اللّه مردوداً إلى استحسان بعض النّاس». **الإحكام**، 6/ 193

(155) ابن حزم، المصدر نفسه، 6/ 226.

(156) راجع فصل «ابن حزم» بـ د.م.إ.، ط2 (بالفرنسيّة) لـ ر. أرنلداز (Arnaldez)، 3/ 818.

(157) يروي ابن حزم عدة آثار توضّح هذا الموقف منها: «حدّثنا عبد اللّه بن أحمد بن حنبل: =

الاستحسان فإنّه مارسه أحياناً، إلا أنّ الفرق بينه وبين من ينتقدهم حسب بعض الدارسين أنّه لا يمنح قيمة كبرى لما يستحسنه، بل يعتبره اجتهاداً شخصيًّا غير ملزم لأحد[158].

### * الموقف الشيعي

يضع الشيعة القياس والاجتهاد والرأي والاستدلال في منزلة واحدة، فهي ترجع عندهم إلى معنى واحد هو «القول في الدين والأحكام والحلال والحرام، من ذات أنفس القائلين بغير كتاب من اللّه، ولا سنّة من رسول اللّه»[159]. وبناء على هذا أعلن الشيخ المفيد ـ من الشيعة الإماميّة ـ بأنّه «ليس عندنا للقياس والرّأي مجال في استخراج الأحكام الشرعيّة، ولا يعرف من جهتها شيء من الصواب، ومن اعتمدها في المشروعات فهو على الضلال»[160]

وذهب المحدّث الأسترابادي (ت 1036 هـ) من الشيعة الإماميّة إلى رفض حجّيّة الاستحسان، مستدلاً على ذلك باثني عشر وجهاً، منها عدم ظهور دلالة بالاعتماد عليه، والعمل به يوجب الفرقة بين الأمّة ويفضي إلى الفتن والحروب، وفضلاً عن ذلك فهو ينافي الشريعة، ويؤدّي التمسك به إلى التعارض والاضطراب، لأنّ مدركه غير منضبط[161].

ويعدّ موقف القاضي النعمان ـ من الشيعة الإسماعيليّة ـ أحد أقدم المواقف الصريحة التي وصلتنا في إبطال حجّيّة الاستحسان، فقد خصّص الجزء الثامن من

---

= سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة، من يسأل؟ فقال أبي: يسأل صاحب الحديث ولا يسأل صاحب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من رأي أبي حنيفة. قال أبو محمد: صدق أحمد رحمه اللّه». **الإحكام**، 6/ 226.

(158) راجع ابن حزم، **المحلّى**، 8/ 77، حيث يستحسن كالإمام مالك زيادة المرء على ما أعطي في الدين حين ردّه إلى صاحبه. وانظر سالم يفّوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ص 158.

(159) انظر القاضي النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، ص 185.

(160) الشيخ المفيد، «مختصر التذكرة بأصول الفقه»، ضمن **كنز الفوائد** للكراجكي، 2/ 28.

(161) راجع سامي الغريري، **حجّيّة الاستحسان عند المذاهب الإسلاميّة**، المرجع المذكور، ص 10.

كتابه **اختلاف أصول المذاهب** لِـ «ذكر قول القائلين بالاستحسان والرد عليهم»، لكنّه لم يكن وفيًّا لهذه الخطة التي حدّدها العنوان، بل بدأ بذكر أطروحته وهي الانطلاق من آيات قرآنيّة استنتج منها الأمر باتّباع كتاب اللَّه والنهي عن اتّباع الهوى والظنون في الدين والآراء. وكانت هذه المقدّمة قاعدة بنى عليها مخالفة القائلين بالاستحسان لكتاب اللَّه وسنّة رسوله، لأنّهم زعموا أنّ ما لم يوجد في هذين المصدرين يمكن الرجوع فيه إلى الاستحسان لتحليله أو تحريمه[162] وما يمكن استخلاصه من النظر في خطاب القاضي النعمان أنّه لا يختلف كثيراً عن الخطاب السنّيّ المثبت للاستحسان، فكلاهما يوظّف الأدلّة النقليّة لتأييد موقفه، ويؤوّلها في الاتجاه الذي يريد. وهكذا وجدنا الآية تواجه الآية، أو بالأحرى التأويل يواجه التأويل[163] وهذا الخلاف يعود في بُعد من أبعاده إلى اختلاف الرؤى والمنطلقات والأصول العقائدية لكلّ من الفريقين، فالشيعة يتمسكون بالنصوص الخاص والعامة، وبالقواعد الكلية المأخوذة من الأدلّة المعتبرة، وهي الكتاب والسنّة والإجماع القطعي، ولا يركنون في شيء من ذلك إلى المصادر الظنية، والاجتهاد عندهم إنّما هو استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها، وأنّ لكل واقعة حكماً شرعيًّا يسعى المجتهد دائماً إلى الوصول إليه، سواءٌ وصل إليه أو لا. يقول الشيرازي أحد الشيعة المعاصرين : «قد ثبت بالأدلّة أن لكلّ واقعة حكماً في الشريعة الإسلاميّة، علمنا به أو لم نعلم، وهذه الأحكام الواقعيّة كانت مودعة عند رسول اللَّه، وبعده عند أوصيائه المعصومين، فالحوادث الواقعة لا تخلو من الأحكام الواقعيّة، إلا أنّنا إذا لم نظفر بحكم واقعي نظفر بحكم ظاهري قطعاً، لما قد ثبت عندنا من أنّ الفقيه إمّا يعلم الحكم الواقعي أو يظنّ به ظنًّا، معتبراً تلك الأدلة القطعية على اعتباره ـ أي الأمارات ـ أو يشك، وعند الشك يُرجع إلى

(162) يقول القاضي النعمان: «وزعموا أنّ ما لم تجدوه في ظاهر الكتاب، ولا في خبر الرسول استحسنوا فيه ما رواه، فأحلّوه في استحسانهم وحرّموه». المصدر المذكور، ص 186.

(163) يقول القاضي النعمان: «فإن كنتم استدللتم بزعمهم على الاستحسان بالآية التي ذكرتموها، فقد بينا لكم فساد دليلكم فيها، ونحن ننزع لكم بغيرها ما يدلّ على نهي اللَّه عن الاستحسان الذي رأيتموه إن كنتم استدللتم على وجوبه بما ذكرتموه، وهو قوله الذي لا يأتيه باطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا بلاغ فيه الحجّة عليهم». المصدر نفسه، ص 188.

أحد الأصول العمليّة المعتبرة، أي البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، وهذه الأصول حاصرة لموارد الشك حصراً لا يشذّ منها شاذّ. فإذن لا فراغ في الشريعة، لا واقعاً ولا ظاهراً، ووظيفة المجتهد اكتشاف الحكم الموجود في الشريعة وتحصيله»[164].

وهكذا فالمجتهد لدى الشيعة لا يقوم بوضع الحكم اعتماداً على فكره ورأيه الخاص دون أن يكون موجوداً في الكتاب والسنّة، فهذا الاجتهاد الموسوم عند السنّيين باجتهاد الرأي ممنوع عندهم[165]، ذلك أنّ أئمّة الشيعة يرون أنّ الموقف القائل إن أحكام الكتاب والسنّة ليست وافية فتكون في حاجة إلى الاجتهاد في الرأي، ليس صحيحاً، فهناك أخبار وأحاديث كثيرة تؤيّد أنّ حكم كلّ شيء قد ورد في الكتاب والسنّة[166].

ومثل هذا الرأي من شأنه إلغاء دور الإنسان المشرّع وإيهام الناس بأنّ كلّ ما يطرأ من جديد له حكم جاهز في النصين التأسيسيين، وهو في نظرنا مطية استخدمها أصحابها لتكريس سلطة المؤسّسة الدينيّة، حتّى لا ينظر في أيّ مسألة جديدة إلا عبر منظارها الخاص الذي يضخم من شأن أئمّة آل البيت،[167] ولا يرى الإنسان قادراً على إبداء رأي مستقلّ عن رأي الشرع، لذلك فلا قيمة لما يستحسنه الإنسان، فالحسن هو ما أخبرنا اللّه أنّه حسن. يقول القاضي النعمان: «وليس الحسن ما قام في نفس الخلق فأوهمهم أنّه حسن، وإن كانوا لا يجتمعون على ذلك، لاختلاف طبائعهم، بل يختلفون فيه، فيستحسن الإنسان ما قد يستقبحه غيره، ويستقبح ما استحسنه سواه، ولكن الحسن ما أخبرنا اللّه به واستحسنه لخلقه

---

(164) ناصر مكارم الشيرازي، «بحوث فقهيّة مهمّة»، ص 246، وهو منشور بالإنترنت على الموقع: http://www.amiralmomenin.net/books/arabic/bohos/b15.htm.

(165) راجع الشهيد مطهري، **التجديد والاجتهاد في الإسلام**، فصل «الاجتهاد الممنوع». وهو على الإنترنت بالموقع التالي:
http://www.balagh.com/matboat/tbook/38/r0vg4bj.htm.

(166) انظر الكاشاني، **الوافي**، باب «الرد إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج إليه الناس إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنّة»، 1/ 98.

(167) راجع مثلاً على هذا تفسير الآية ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ فقد أوّلها الشيعة بأنّها تعود على القرآن وولاية أمير المؤمنين والأئمّة، **تفسير القمي**، 2/ 250.

وأمرهم به، والقبيح ما استقبحه ونهى عنه عباده، فالحسن ما كان عنده حسناً، والسيِّئ ما كان لديه سيئاً، وهو الذي وَلِيَ تمييز ذلك إليهم ولم يجعل إليهم تمييزه»[168] وهذا الرأي وإن كان يبرره الخوف من الاختلاف الذي قد يؤدّي إليه الاستحسان، فإنّه يسهم في إلغاء دور الإنسان المجتهد والحر.

## د ـ الاستحسان والواقع

يمكن أن ندرس صلات الاستحسان بالواقع من زوايا عدّة، منها تعريفه، ففي هذا المستوى نلاحظ أن بعض الأصوليّين رأوا في هذا المبدأ ممارسة للرأي والاجتهاد في مسائل دنيويّة[169] لا نصّ فيها، وهذا الموقف يوسع مفهوم الاستحسان حتى يماهيه مع الاجتهاد، لكنّ هذا الاجتهاد يطبّق مبدئيًّا على مجال المعاملات دون العبادات، وهذا وجه ثان من وجوه توظيف الاستحسان في الواقع. ولعلّ ما يبرّر حصر هذا المبدإ في إطار المعاملات أنّ قواعدها مؤسّسة على اعتبارات المصلحة العامّة والأعراف المناسبة وغيرها من العناصر المستلهمة من العقل[170]، وهذه الاعتبارات أضحت مستندات الفقهاء والأصوليين في استحساناتهم، فتارة يعتمدون العُرف وتعامل الناس حجّة لما يستحسنون، وتارة أخرى يعوّلون على المصلحة أو الحاجة أو الضرورة التي تقتضي ما يختارونه من استحسان. ولا ريب أن كلّ هذه المستندات تُنبئ عن مراعاة للواقع المتحوّل وتطوّر مصالح الناس وتأثير الأعراف السائدة في كلّ مجتمع في مختلف أنشطة الناس. وبرز هذا الموقف في **المدونة الأصولية** أثناء بحث الأصوليين المثبتين للاستحسان في أنواع هذا المبدإ وأقسامه، ومنها:

### 1 ـ الاستحسان بالعُرف

اعتبر الأصوليّون أنّ استحسان العُرف أو العادة يعني العدول عن مقتضى

(168) القاضي النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، ص 189.

(169) يقول الجصّاص: «لفظ الاستحسان يكتنفه معنيان أحدهما استعمال الاجتهاد وغلبة الرّأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا...». **الفصول في الأصول**، 4/ 233.

(170) راجع الشاطبي، **الاعتصام**، 2/ 307. وانظر Tyan, Emile, Méthodologie et sources du droit en Islam, op. cit., p.p. 89-90.

القياس إلى حكم آخر يخالفه لجريان العُرف بذلك قولاً أو عملاً. وفي هذا الصدد قسّم ابن العربي الاستحسان إلى عدة أقسام، على رأسها ترك الدليل للعرف[171]، ومثاله ردّ الأيمان إلى العُرف في مذهب مالك، مع أنّ اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العُرف، كقوله: واللّه لا دخلتُ مع فلان بيتاً، فهو يحنث بدخول كلّ موضع يسمّى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمّى بيتاً، فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس ألاّ يطلقوا هذا اللفظ عليه، وهكذا لا يحنث الحالف بدخول المسجد[172].

وقد اعتمد فقهاء المذهب الحنفي خاصّة على الاستحسان المستند إلى عرف الناس وعملهم، من ذلك قول الجصّاص: «وممّا تركوا القياس فيه، وخصّوا الحكم مع وجود العلّة لعمل الناس، ما ثبت عندهم أنّ عقود الإجارات لا تجوز إلا بأجر معلوم... فلو لزموا هذا الاعتبار وأعطوا العلّة حقّها مما يقتضيه من الحكم ويوجبه، لوجب أن لا يجوز للإنسان دخول الحمّام حتى يبيّن مقدار ما يعطي من الأجرة، ومقدار لبثه في الحمّام، وما يصبّه على نفسه من الماء، إلا أنّهم تركوا القياس في ذلك، واتّبعوا عمل الناس وإجازتهم له»[173].

ويُعدّ بيع الاستصناع عند الحنفيّة جائزاً استحساناً على غير القياس. وقد بُني هذا القياس على عمل الناس، أي رجح عرف الناس وواقعهم على القاعدة الشرعيّة. يقول الجصّاص: «الاستصناع هو أن يستصنع عند الرجل خفّين أو نعلين أو قلنسوة أو نحوها، ويسمّي الثمن، ويصف له العمل، فكان القياس عندهم أن لا يجوز، لأنّه بيع ما ليس عنده، كما لا يجوز أن يشتري منه خفًّا موصوفاً أو قلنسوة أو نحوها ممّا ليس عنده، إلا أنّهم تركوا القياس فيه، وأجازوه كما ذكرنا من عمل الناس على الوجه الذي بيّنّا»[174].

والملاحظ أنّ ممثّلي المذاهب الإسلاميّة اختلفوا في مشروعيّته، لأنّ المبيع مؤجّل في الذمة، فلا يصحّ بيعه إلا مع تعجيل الثمن، لئلا يكون من بيع دين بدين،

(171) ابن العربي، **المحصول**، ص 131.
(172) راجع الشاطبي، **الاعتصام**، 2/ 140.
(173) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 4/ 248.
(174) المصدر نفسه، 4/ 249.

وهو متفق على تحريمه، ولأنه من بيع المعدوم، وهو منهي عنه شرعاً، لحديث حكيم بن حزام أنّ النبي قال : «**لا تبع ما ليس عندك**»[175]، ومن الواضح أنّ الموقف الذي انتصر تاريخيًا هو الموقف الحنفي، لحاجة الناس الملحّة إليه[176].

وهكذا ساهم الاستحسان في استيعاب العُرف والممارسة وفي إضفاء المشروعيّة على كثير من الأعراف السائدة في الواقع الإسلامي حتى قبل ظهور الإسلام، وإن أدّى ذلك إلى تأويل النص الديني، بتخصيصه مثلاً. ونذكر في هذا الشأن ما قاله الشيباني فيمن باع تمراً وشرط بقاءه حتّى يتمّ نضجه : «إنّه يصحّ في الاستحسان، عملاً بعادة الناس، وفي القياس لا يجوز، لأنّه شرط لا يقتضيه العقد، وهو شغل ملك الغير أو هو صفقة في صفقة، لأنّه إما إعارة أو إجازة في بيع، وقد نهى الرسول عن الصفقتين في صفقة. وهذا الاستحسان المستند إلى العادة الناشئة عن حاجة الناس خصّص النص العام، وهو الحديث الذي نهى عن بيع وشرط[177]. ولعلّ أفضل مثال على استحسان العُرف الوقف النقدي، فقد أثار نقاشاً مستفيضاً في النظام القانوني العثماني. فالأصل بالقياس عدم جواز وقف الأموال المنقولة، إلا أنّ العُرف والعادة جعلت من وقف بعض الأموال المنقولة ومن ضمنها النقد ضرورة. وقد عولجت هذه المسألة الاجتهادية القانونيّة بفضل فتوى من الفقيه الحنفي أبي السعود (ت 982 هـ)[178]. ولئن كان استحسان

---

(175) رواه أبو داود في **سننه**، «كتاب البيوع»، رقم الحديث 3040. وابن ماجه في **سننه**، «كتاب التجارات»، رقم 2178. وأحمد في **مسنده**، «مسند المكيين»، رقم 14772. (قرص **موسوعة الحديث النبوي**).

(176) انظر مثلاً على أهمية الاستصناع في العصر الحاضر واتساع نطاقه وما أدّى إليه ذلك من تجويزه في كثير من الفتاوى فتوى تجيب عن السؤال التالي: «نرجو إبداء الرأي الشرعي حول السؤال المقدّم من الشركة عن إمكان تعاملها بعقد الاستصناع في استثمار أموالها وعن كيفية استفادتها من هذا العقد الذي أصبحت حاجة الاستثمار الاقتصادي تتطلبه كثيراً...؟». وهو منشور على الإنترنت /http://fatawa.al-islam.com. وانظر موقع المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلاميّة /www.islamicfi.com

(177) راجع مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 355.

(178) راجع مدحت مرعي، **مصادر القانون العثماني**، موقع منتدى المحامين بالإنترنت: www.mohamoon.com/

العُرف يخبر عن مراعاة الفقهاء والأصوليين للواقع فإنّه ساهم في تكريس أعراف تمييزية في هذا الواقع وفي تشتيت الأحكام الفقهيّة لأنّ ما يستحسن استناداً إلى عرف منطقة ما قد يستقبح استناداً إلى عرف منطقة أخرى.

## 2 ـ الاستحسان بالمصلحة

يُعدّ علماء أصول الفقه المالكيّة أكثر صراحة من غيرهم في الأخذ بالاستحسان المستند إلى المصلحة، فابن العربي يذكر في صدارة أقسام الاستحسان في المذهب المالكي ترك الدليل للمصلحة، وابن رشد يعلن أن «معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو التفات إلى المصلحة والعدل»(179) وتبدو صلة الاستحسان بالمصلحة لدى علماء المالكية من خلال بعض تعريفاتهم له، من ذلك ما يذكره ابن الحاجب : «وقيل العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس»(180) وقد نصّ الشاطبي على أنّ الاستحسان في مذهب مالك هو «الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كليّ، ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس»(181)، ويبرّر هذا الفقيه موقفه بمعرفة مقاصد الشرع، فهي تقتضي أحياناً تجاوز أصل تشريعي أو قاعدة شرعيّة إن كان في ذلك تفويت لمصلحة أو جلب لمفسدة(182). ويذكر مثالاً على هذا النوع من الاستحسان مسألة تضمين الأجير المشترك، فلا خلاف بين الفقهاء في أنّ الأجير الخاص(183) ليس بضامن لما تلف في يده ـ مما استؤجر عليه ـ إلا أن يتعدّى. إلا أنّهم اختلفوا في الأجير المشترك ـ وهو الصانع ـ

---

(179) ابن رشد، **بداية المجتهد**، «كتاب البيوع»، الباب 2 «في بيع البراءة»، 2/ 149.

(180) ابن الحاجب، **المنتهى**، ص 155.

(181) الشاطبي، **الموافقات**، مج 2، 4/ 562.

(182) يقول الشاطبي: «فإن من استحسن لم يرجعه إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة من أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(183) الأجير الخاص: هو الذي يقع الاتفاق معه على العمل لمدة معلومة، يستحقّ المستأجر نفعه في جميع المدة ويحقّ له الأجر حتى إن لم يعمل شيئاً. وقيل: هو الذي يعمل في منزل المستأجر. وقيل: هو الذي لم ينتصب للناس. راجع ابن قدامة، **المغني**، 5/ 388.

هل يضمن ما ادّعى تلفه من المصنوعات المدفوعة إليه ولو لم يتعد أو أنّه لا يُضمن إلا بالتعدّي كالأجير الخاص؟ فذهب فريق من الفقهاء على رأسهم الشافعي إلى القول بعدم الضمان، وحجتهم في ذلك القياس على الأجير الخاص، ذلك أن العين في يد كلّ منهم أمانة، لأنّ القبض حصل بإذن المالك، لذا لو تلف بسبب لا يمكن التحرز عنه لم يضمنه[184] وفي المقابل أكّد مالك القول بضمان الصانع لما تلف في يده. يقول الشاطبي: «والخامس ترك الدليل لمصلحة كما في تضمين الأجير المشترك، وإن لم يكن صانعاً، فإن مذهب مالك في هذه المسألة على قولين كتضمين صاحب الحمّام الثياب وتضمين صاحب السفينة وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حمّال الطعام على رأي مالك، فإنّه ضامن ولا حقّ عنده بالصنّاع»[185] ويتمثّل وجه المصلحة في هذا المثال أنّ الصناع إن لم يضمنوا استهانوا بالمحافظة على ما في أيديهم من أملاك الناس وأموالهم.

وقد رأى بعض علماء الحنفيّة في هذا المثال نوعاً من أنواع الاستحسان. يقول المرغيناني: «لأنّ تضمين الأجير المشترك نوعُ استحسان عندهما[186]، لصيانة أموال الناس»[187]

ولم يقتصر العمل بالاستحسان الناهض على المصلحة على المالكيّة، ففقهاء الحنابلة والحنفيّة اعتمدوه أيضاً، من ذلك أن الطوفي يعتبر أنّ الاستحسان أخصّ من القياس من جهة رجحان مصلحته وكونها أشدّ مناسبة في النظر من مصلحة القياس[188]، وبناء على هذا فَهِمَ بعض الحنابلة أنّ قول الفقهاء: «هذا الحكم مستثنى من قاعدة القياس أو خارجاً عنه أو ثبت على خلافه»، ليس المراد به أنّه تَجَرَّدَ عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنّما المقصود منه أنّه «عدل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخصّ من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي»[189]

---

(184) انظر: حجج الشافعي على موقفه في كتاب **الأم**، 3/ 261-264.

(185) الشاطبي، **الاعتصام**، 2/ 141.

(186) يقصد أبا يوسف والشيباني.

(187) المرغيناني، **الهداية وشرحها**، 7/ 200 ـ 205؛ وانظر مصطفى ديب البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها**، ص 71 ـ 74.

(188) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 202.

(189) ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، ص 148.

ونلفي في الفقه الحنفي أمثلة كثيرة من استحسان المصلحة، منها ما أفتى به علماء الأحناف من جواز بيع الوصي مال الكبير الغائب ما عدا العقار، وحجتهم في ذلك الاستحسان، أمّا في القياس فهو لا يملك شيئاً من ذلك، لأنّه موكل بالحفظ لا بالبيع. وفسّر الاستحسان في هذه الحالة بأنّ البيع يحفظ ما يتسارع إليه الفساد، ومصلحة الغائب في ذلك، وفضلاً عن ذلك فإنّ حفظ الثمن أيسر على الوصي، وأمّا العقار فهو محصن بنفسه حتى لو خيف عليه التلف صحّ بيعه(190).

وهكذا فإن استحسان المصلحة شكل من أشكال سعي فريق من الفقهاء والأصوليين إلى مواكبة الواقع والاتساق مع روح العصر والتيسير على المكلّفين. ولعلّ هذا ما دعا بعض الفقهاء إلى تعريف الاستحسان بأنّه «ترك القياس والأخذ بما هو أرفق بالناس»(191).

### 3 ـ استحسان الضرورة وتشريع تجاوز الشرع

تطرق الأصوليون من الحنفيّة خاصّة إلى قسم من أقسام الاستحسان وسمّوه بالاستحسان بالضرورة، وعرّفوه بوجود حاجة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضى الضرورة(192)، ومثّلوا عليه بالحكم بطهارة الآبار والحياض التي تقع فيها نجاسة، فإن مقتضى القياس نجاسة كلّ الماء، إلا أن ذلك يسبّب للناس حرجاً شديداً ومشقّة لا تحتمل. وهكذا يقع اللجوء إلى الاستحسان المستند إلى مبدإ الضرورة العامّة لرفع الحرج. يقول السرخسي: «فإن القياس يأبى جوازه، لأنّ ما يرد عليه النجاسة يتنجّس بملاقاته، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإنّ الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقّق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكاً بالنص»(193). وما نستخلصه من هذا القول أوّلاً أنّ الضرورة تضحي

---

(190) ارجع إلى مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 358.

(191) انظر: الجرجاني، **التعريفات**، ص 18. وراجع قول ابن بدران: «فمن ذلك أنّ القياس يقتضي عدم بيع المعدوم، وجاز ذلك في السلم والإجارة، توسعة وتيسيراً على المكلفين». **المدخل**، ص 148.

(192) يقول السرخسي: «فالحاصل أنّ ترك القياس يكون بالنص تارة، وبالإجماع أخرى، وبالضرورة أخرى». **المحرّر**، 2/150.

(193) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أقوى من الشرع في بعض الحالات بمقتضى نظرة مقاصدية تعتبر أنّ الشريعة لا ترد إلا لصالح البشر، وهذا ما يبرّر قول البخاري «للضّرورة أثر في سقوط الخطاب»[194].

وفي المستوى الثاني نجد الأصولي بين حرجين، حرج الناس من جهة، لأنّ القاعدة الشرعيّة تهدّد مصدراً من مصادر حياتهم، وحرجه الشخصي في علاقته بالشرع واضطراره إلى تجاوز النص، لكن الحلّ ينبثق فكًّا لهذا الحرج من داخل التصوّر الديني لا من خارجه، متمثّلاً في أن «الحرج مدفوع بالنص» بعبارة السرخسي، وهذه العبارة ملطفة ومخفّفة لأنّ الأصل الشرعي يصبح بموجبها متجاوزاً بالنصّ الشرعي ذاته[195]، ولأنّ بعض الفقهاء اكتفى بالقول «إنّ مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع»[196]، وهذه المنزلة الاستثنائيّة تجعل قسماً من أقسام قضايا الناس والواقع لا ينظر فيه عن طريق أحكام الشرع وإنّما من خلال أحكام الضرورة والاجتهادات المناسبة للزّمان والمكان والأعراف. وهذا القسم الاستثنائي من الأحكام التي يأخذ بها الفقهاء في مقابل النصوص الصريحة يتجلّى خاصّة في تفريعاتهم الفقهيّة، فقد جوّزوا أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وأفتوا بجواز التسعير في بعض الحالات، وشرّع بعضهم بيع الوفاء، وكل ذلك قاموا به اعتباراً للمصلحة والضرورة وإن خالفوا النصوص الصريحة.

**مثال : بيع الوفاء**

يعرّف الفقهاء بيع الوفاء بأنّه بيع شخص لآخر عقاراً أو غيره بمبلغ معيّن بشرط أن يردّ له المبيع عندما يجيئه بالثمن المتفق عليه، وسمّي بهذا الاسم لأنّ فيه عهداً بالوفاء من المشتري بأن يردّ المبيع على البائع حين ردّ الثّمن. وقد اعتبر ابن نجيم أنّ الحاجة تنزل منزل الضرورة، عامّة كانت أو خاصّة، لهذا جُوِّزت عدّة معاملات على خلاف القياس، للحاجة إليها، ومنها: «الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخارى، وكذا بمصر وقد سمّوه بيع الأمانة، والشافعية يسمّونه الرهن المعاد»[197].

(194) البخاري، **كشف الأسرار**، 4/ 6.
(195) يقول السرخسي: «الحرج مدفوع شرعاً»، **المبسوط**، 15/ 160.
(196) راجع مصطفى شلبي، المصدر المذكور، ص 363.
(197) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، المصدر المذكور، ص 100.

ويفهم موقف الفقهاء الذين حرّموا هذا النوع من العقود بأنّه يخفي خلفه لوناً من ألوان الربا المستور، وهو الحصول على منفعة من وراء القرض، ذلك أنّ الشخص يدفع مبلغاً من النقود. ويسمّيه ثمناً لعقار، ويسلّمه صاحبه إلى دافع المبلغ الذي يسمّى مشترياً العقار لينتفع به بالسكنى أو الإيجار بمقتضى الشراء، بشرط أن صاحب العقار الذي يسمّى في الظاهر بائعاً عندما يرجع المبلغ المأخوذ يستردّ العقار. وينجرّ عن ذلك أن من يسمّى مشترياً بالوفاء لا يستطيع أن يتصرف في العقار الذي اشتراه، بل عليه الاحتفاظ بعينه كالمرهون»[198] والملاحظ أنّ بيع الوفاء عرفه الناس في بخارى وبلخ في القرن الخامس للهجرة، وتولّدت عنه اختلافات شديدة بين فقهاء ذلك العصر؛ فبعضهم يجيزه وبعضهم يمنعه[199]، لكن الرأي الذي انتصر في النهاية هو جوازه، باعتباره عقداً جديداً فرضته الحاجة الملحّة إليه. وهكذا يقع تجاوز النص المحرِّم للربا نزولاً عند ضغط الواقع والضرورة[200].

## خاتمة

لقد تبيّنا أثناء سبرنا تعريفات الاستحسان الكثيرة والمختلفة إشكاليّة إيجاد حد جامع مانع لهذا اللفظ الخلافي الذي فرّق بين السنّيّين والشيعة كما فرّق بين السنّيّين أنفسهم فأضحوا لا يتورّعون عن نقد بعضهم بعضاً داخل المذهب الواحد. ولعلّ ما يفسّر هذه الظاهرة أنّ الاستحسان مفهوم متأخّر لم يحدّده القرآن ولا السنّة، بل خضع للغايات المذهبيّة ومقتضيات الواقع الملابس للأصولي.

وهكذا لم نجد في الآيات أو الحديث أيّة حجّة صريحة أو قطعيّة الدلالة أو مجمعاً على اعتبارها دليلاً لإثبات حجّيّة الاستحسان، لكن التّأويل كان أداة مُثبتي الاستحسان لتطويع هذه الحجج للبرهنة على صحّة الاستحسان.

---

(198) راجع: مصطفى الزرقاء، **نظام التأمين**، ص 36 ـ 37.

(199) انظر الكنتكجي، «بيع الوفاء وبيع العهدة»، وهو بحث موجز على الإنترنت بالموقع: www./kantakji.org/

(200) يقول نجم الدين النسفي: «البيع الذي تعارفه أهل زماننا احتيالاً للربا وأسموه بيع الوفاء هو رهن في الحقيقة، لا يملكه المشتري ولا ينتفع به إلا بإذن مالكه..». **فتاواه**، نقلاً عن المرجع نفسه.

والظاهر أنّ ما حفز إلى ظهور الاستحسان ما استجدّ في الواقع التاريخي من تحوّلات كبيرة طيلة القرن الثاني للهجرة حتّمت استنباط أدوات اجتهاد وتشريع جديدة، لذلك اندفع علماء المذهب الحنفي إلى إقرار الاستحسان أصلاً من أصول التشريع، والتعويل عليه في مدوناتهم الفقهيّة لتجاوز جمود القياس وإحلال المرونة في التعامل مع الواقع. وانتقلت الأفكار الحنفيّة إلى بقيّة المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة، فوجدنا المالكيّة مثلاً يقرّون بالاستحسان لكن مع تقييده بالشرع، ورأينا المعتزلة يأخذون به تحت تأثير تتلمذ بعض علمائهم على علماء المذهب الحنفي. وحتى نفاة الاستحسان من الشافعيّة مثلاً لا ينفون حجّيّته جملة وتفصيلاً، بل كثيراً ما يقبلونها حين يتقيّد الاستحسان بضوابط الشرع. وفضلاً عن ذلك فإنّ إبطالهم للاستحسان ليس سوى موقف نظري، لأنّهم على صعيد الفقه العملي غالباً ما يستندون إليه.

وهذه المواقف تخبر عن ضيق الفقيه بالقواعد والنصوص الشرعيّة في عدّة حالات، لذلك يكون الاستحسان المستند إلى العُرف أو المصلحة أو الضرورة حلاًّ لاستيعاب الضرورات الحادثة والمصالح الطارئة والأعراف الجديدة، فتتعطل إذن القاعدة الشرعيّة رفعاً للحرج على الناس واستجابة لما يحدث في الواقع من تطوّر، من ذلك أن الشهادة الشفويّة كانت مصدراً ثابتاً للحقيقة في الفقه الإسلامي طيلة قرون، لكن في العصر الحديث أصبحت الصورة والشريط المسجل والتحليل المخبري أكثر موثوقيّة من أيّة حجّة أخرى، وهنا يستخدم الاستحسان لتفضيل هذه الحجج الحديثة على الشهادة الشفويّة في كثير من الحالات[201].

ولئن كان الاستحسان يؤدي وظائف حيويّة في تطوّر الفقه الإسلامي لأنّه يشجع على المرونة وإعمال العقل وإقرار العدل والمنطق وتجنّب الخضوع الأعمى للنصوص الدينية[202]، فإنّه قد أُفرغ من مضمونه عبر التاريخ بسبب إدماجه ضمن

---

(201) انظر:

Kamali, Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence, Islamic texts and society*, Cambridge, U.K, 1991, p.98.

(202) راجع:

Freamon, Bernard, *Legal reasoning*. www.aals.org/an2004/islamic law/Legal reasoning.htm.

مصادر التشريع المعترف بها وحرمانه من وضع الأصل التشريعي المستقل، فأضحى عدولاً عن قاعدة أقرّت بالقياس إلى قاعدة أخرى، واعتبر بهذا نوعاً من أنواع الترجيح وأداة للتأويل أكثر منه مصدراً للتشريع[203].

وبناء على هذا تستدعي قراءة الخطاب الأصولي في مبحث الاستحسان الانتباه إلى عدد من الأفكار، منها تكريسه نخبوية العلماء ونقاوة المؤسّسة الدينية. ويستوي في ذلك موقف المدافعين عن الاستحسان وموقف مبطليه، لاشتراكهما في إقصاء فئة العامة وغير السنّيين عن مجال الاستحسان، ذلك أن المقصود بالاستحسان عند مثبتيه هو استحسان علماء الفقه وأصوله دون غيرهم من الفئات[204]، ومنها أيضاً تخليص جوانب الاستحسان القائمة على اجتهاد الفقيه المستنبط من الجوانب التي زيدت إليه إثر الصّراع الذي دارت رحاه بين أهل الحديث وأهل الرأي وإثر النقد العنيف الذي وجهه الشافعي إلى الاستحسان، من ذلك مثلاً أقسام الاستحسان الموسومة باستحسان النصّ والإجماع، فهي في الواقع استحسان الشارع لا الفقيه.

ويجدر بنا كذلك أن نسجل توظيف الاستحسان في المجال السياسي لإضفاء المشروعيّة على أحداث لم تعهدها المجتمعات الإسلاميّة الأولى، من ذلك تسويغ الاحتفال بالمولد النبوي سياسيًّا واجتماعيًّا[205].

---

(203) ارجع إلى:

Weiss, Bernard, *Interpretation in Islamic law, theory of Ijtihad*, http: // Islamic finance. Net/Siber/lib1/berhard.htm.

(204) انظر مثالاً على الفكر الإقصائي لدى نفاة الاستحسان ما يقوله البصري على لسانهم: «إن ما يستحسنه الإنسان لو كان حقًّا لوجب أن يكون جميع المذاهب الفاسدة التي يستحسنها أربابها ـ كمذهب الخوارج وغيرهم حقًا ـ فإذا بطل هذا ثبت أن الاستحسان لا يكون طريقاً إلى الحق». **شرح العمد**، 2/ 193.

(205) ورد في شبكة الإنترنت في موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بإمارة دبي بحث بعنوان: «بلوغ المأمول بالاحتفاء والاحتفال بمولد الرسول» هذا نصّه: أمّا دليل الإجماع فقد انعقد على استحسان الاحتفال بالمولد. فقد ذكر العلماء أن أوّل من فعل المولد الملك المظفر صاحب إربل، وكان يحضر المولد الأكابر من العلماء وغيرهم، وقد استحسنه غير واحد من الأئمّة المجتهدين، فيقول الإمام المجتهد أبو شامة المقدسي في كتابه **الباعث على إنكار البدع والحوادث** «ومن أحسن ما ابتدع في زماننا ما يفعل في =

وقد كان هذا التوظيف أحد حجج نفاة الاستحسان، فهو في نظرهم يمكن أن يكون أداة طيّعة في أيدي الحكّام لتسويغ استبدادهم وخروجهم عن الشّرع. وفي هذا السّياق يعتبر أحد الباحثين المحدثين أن الاستحسان كان إلى جانب مصادر تشريعيّة أخرى من الآليات التي ساعدت على التغطية على عدم أهليّة المتغلّبين، وصارت غطاء لشرعيّة البحث عن الأحكام خارج إطار القرآن والسنّة(206) لكن هذه الملاحظات لا تمنع من اعتبار النقاط الإيجابيّة في الاستحسان، فهو يمنح النظر الفقهي حرية ومرونة وإنسانيّة تجعل منه أحد أكثر الأصول التشريعيّة تجذّراً في الواقع وارتباطاً بحاجات المكلّف، وهو بهذه الخصائص قادر على التّغير والتجدّد والتّطوّر لتكييف الفقه مع المستجدات ومع التّاريخ المتسارع الخطوات. وعلى هذا الأساس نرى أنّ القول بإبطال الاستحسان بناء على ما يؤدّي إليه من اختلاف في الأحكام أو ما ينجرّ عنه من سوء توظيف لا يسهم إلا في حظر الاجتهاد وإلغاء الرّأي الشخصي وحرية الفكر والذكاء، وهذه الطاقات التي يراد كبح جماحها وإهدارها تخشى منها كلّ مؤسّسة دينيّة تنهض على الاتباع والتقليد وتقديس الماضي والسلف. وهو أمر غير خاص بالدين الإسلامي فحسب بل نراه أيضاً حتى في غير الأديان الكتابية، كالبوذية(207)

---

= اليوم الموافق ليوم مولده ﷺ من الصدقات والمعروف وإظهار الزينة والسرور، فإن في ذلك ـ مع ما فيه من الإحسان للفقراء ـ إشعارا بمحبّته ﷺ، ولم نجد من اعترض على الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من معاصري الملك المعظّم أو أبي شامة المقدسي، وقد توفي سنة 665 هـ، فكان ذلك الاستحسان من العلماء لعمل المولد إجماعاً سكوتيًا على مشروعيّته...». /www.awqafdubai.gon.ae

(206) انظر أحمد حسين يعقوب، كتاب **مساحة للحوار** .وهو على الإنترنت بالموقع /www.aqaed.com

(207) قارن بعض الباحثين بين الاستحسان عند المسلمين وما يشبهه في الديانة البوذية، وهو مفهوم يسمى jiriki خاص بإحدى مدارس البوذية اليابانية وهي Jôdo-shinshû أو المدرسة الحقيقية للأرض النقية. واستنتج من النظر في تاريخ الفقه الإسلامي وتاريخ البوذية اتّفاق المفسرين الناطقين باسم اللّه أو بوذا في معاقبة من يقول بالرأي والاجتهاد وردعه. وهذا الموقف يناقض في رأيه مبدأ الاستحسان في الفقه الإسلامي ومبدأ Jiriki في المدرسة البوذية اليابانية. انظر:

Pose, Christian, *Nibonze, nilaic ou la voie du plus faible. Essai sur l'esprit des* = *lois*. http: //linked 222. free. Fr/cp/chap 2 notes. Html.

وهذا الموقف لا نقصد منه الانحياز إلى أفكار مثبتي حجّيّة الاستحسان بكلّ مكوّناتها، بقدر ما نسعى من خلاله إلى الوصل مع مرحلة نشأة الاستحسان في إطار العلماء الأوائل للمذهب الحنفي، عندما كان وسيلة من وسائل تجاوز صلابة القواعد المستقرّة في الفقه لاستحداث تشريعات جديدة تخدم مصالح الناس. ولعلّ هذا الاتجاه في فهم الاستحسان وتطبيقه هو الذي جعل بعض الباحثين المعاصرين يشبّهه بما يسمى عند رجال القانون بالاتجاه إلى روح القانون وقواعده العامة الكلية(208)، في حين يراه آخرون قريباً من مفهوم العدل في القانون الغربي(209)

= وانظر للتوسع في معرفة مدرسة Jôdo-shinshû الموقع التالي: www.pitaka.ch/hongangi.htm

(208) انظر: وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص 739.

(209) راجع:

Abdul Hannan, Shah: *Usul al Fikh*, op. cit. pp. 25-26.

## خاتمة الباب الثالث

لقد انكببنا في الفصول الثلاثة التي ضمّها هذا الباب على أصول ثلاثة يُنظر إليها بوصفها فرعية أو مختلفاً فيها، وهي: العُرف، والمصلحة المرسلة، والاستحسان. وهذ الاختيار له أكثر من دلالة، فهو يُخبر عن حصر مجال البحث في أصول سنيّة النشأة والتطوّر، لكنّنا سعينا إلى إبراز مواقف غير السنّيين منها، كما يُنبئ عن إدراك أهميّة هذه الأصول في إضاءة جانب مهمّ من جوانب الصلة بين الأصول والواقع التاريخي. وتتّفق هذه الأصول التكميلية في أسبقيّتها على نظريّة الشافعي الأصولية، فالاستحسان كان معروفاً في الفقه الحنفي، والعُرف كثيراً ما تجلّى لدى ممثّلي المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، من ذلك حضوره عند مالك بن أنس من خلال إحالاته الكثيرة في **الموطّإ** على عمل أهل المدينة وأعرافهم. أما المصلحة فهي عنصر ثابت في اجتهادات الفقهاء المسلمين قبل الشافعي، ذلك أن الأصول الفرعية تشترك في التشريع على أساس جلب المصلحة ودرء المفسدة، مما يعني أنّ مستندها ليس النصّ. ومن هذا المنطلق رفضها الشافعي، فقد أراد تأسيس نظام فقهي يُبنى على الوحي بشقّيه: القرآن والسنّة. وبرز ذلك في **رسالته**، حيث حمل على الاستحسان معتبراً أنّه تشريع بالهوى والعقل لا يستند إلى شرع. وقد أدّى هذا الموقف إلى نتيجتين كبيرتين: أولاهما تواصل الموقف السلبي من أصول الفقه الفرعية لمدّة من الزمان طويلة جعلت الاعتراف الرسمي بها يتأخّر كثيراً، أمّا النتيجة الثانية فهي اتقاد جذوة التعصّب المذهبي عند الحنفية خاصّة لردّ هجوم الشافعي، ذوداً عن الاستحسان. وبرز منذ ذلك الوقت خطاب نظري حجاجي مستفيض يبتغي وصل الاستحسان بالشرع ونصوصه. لكن

الناظر في أدلّة الأصوليّين الخاصة بتأصيل الاستحسان أو العُرف والمصلحة المرسلة يستخلص أن الحجج النقلية المعتمدة لا تفي بغرضهم، لأنها غير صريحة وغير قطعية الدلالة، فضلاً عن تأويلاتها المختلفة وتوظيفاتها المتنوّعة في إثبات أكثر من أصل تشريعي. وهكذا فإنّ ما يؤسّس مشروعية هذه الأصول هو الواقع والضرورة الاجتماعية، أما محاولة تغليفها بالمقدّس فلا تعدو أن تكون مسعى متأخّراً قام به الأصوليون لإسباغ المشروعية على اجتهاداتهم وعلى المصادر المعتمدة في مذاهبهم منذ زمن مبكّر، ولمواجهة مواقف إنكار هذه الأصول.

وقد وقفنا عند هذه المواقف فألفيناها تخشى أن يفلت المجال الدنيوي من سلطة الشرع إلى سلطة العقل، كما تخاف أن يتحوّل الإنسان إلى مشرّع والحال أن اللّه هو وحده المشرّع. ولعلّ ما يبرّر هذا الاتجاه الأصولي المنطلقات الكلامية التي تبنّاها أصحابه، مثل اعتبار النصّ كاملاً وشاملاً لكلّ ما يحدث من النوازل، ووافياً بكل التشريعات، واعتبار القرآن قديماً أبديًا لا يحتاج إلى أيّ مصدر جديد يكمّله.

ودفعنا اختلاف هذه الرؤى إلى النظر في منزلة الأصول الفرعية في كثير من المذاهب السنّيّة وغير السنّيّة، فتوصلنا إلى أنّ أغلبها أقرّت بها بعد القرن الخامس خاصة، واضطرّ منكرو هذه الأصول التقليديون من المذهب الشافعي خاصة إلى التنازل والقبول بحجّيّتها في مقابل تنازل مثبتي تلك الأصول من خلال تأكيد صلتها بالشرع وعدم استقلالها عنه.

وقد توصّلنا إلى أن الأصول الفرعية للتشريع وإن كانت السمة المميّزة للنظرية الأصولية للأحناف والمالكية بالخصوص، فإن بقية المذاهب السنّيّة أو غير السنّيّة اعترفت بأهميتها نظريًا أو تطبيقيًا عن طريق اعتمادها في المسائل الفقهية والفتاوى، ولعلّ هذا ما يؤكّد أن الحاجة إلى هذه الأصول فرضها الواقع وقضاياه المستجدّة، فالأصول التقليدية وخاصة القياس لم تعد توفّر الحلول اللازمة لاستيعاب هذه القضايا لذلك كانت أصول الفقه الفرعية أدوات جديدة للاجتهاد، تيسّر حياة الناس وتراعي مصالحهم وأعرافهم، حتى إن أدّى ذلك إلى الخروج عن قواعد الشرع، فالضرورات قد تبيح المحظورات. وفي هذا يقول ابن عرفة : «إن الجمود على النصّ من غير التفات إلى أحوال الناس وعوائدهم وتنويعات الأزمان،

ضلال وإضلال»[1] وهذه الرؤية التي تجعل الإنسان محور التشريع ولا تقف عند دلالة النصوص المجردة عن واقع الناس برزت خاصة من خلال موقف مغمور في العصور القديمة لم يكشف عنه إلا في العصر الحديث، وهو موقف نجم الدين الطوفي الذي قدّم المصلحة على النصّ إن وقع التعارض بينهما، لكن هذا الاتجاه لم يؤدّ إلى نتائج ملموسة في الفكر الإسلامي عموماً وفي الفكر الأصولي المتعلّق بالأصول الفرعية تخصيصاً، فمسعى هذه الأصول إلى التكيّف مع الواقع كان متصفاً بالنخبوية، لأنّ مبتغاه كان خدمة الأصوليين والمؤسّسة الدينية. لذلك وُظّف العُرف سياسيًّا لتكريس استبداد الخلفاء والأمراء وتبرير التفاوت والتمييز الاجتماعي، كما استُخدم الاستحسان لإقصاء العامّة وغير السنّيين وللتغطية على عدم جدارة الحكّام بمناصبهم، ولم تساهم المصلحة في تغيير وضعية الفئات الاجتماعية المهمّشة بل ساعدت على تثبيت وضعهم. ومع ذلك فلا ينبغي أن نغفل عن الجوانب الإيجابية في أصول الفقه الفرعية إذا ما عُدنا بها إلى نشأتها الأولى حين كانت تعبّر عن الجانب العقلي من التشريع إزاء الواقع، وحين كانت تُعدّ قاعدة الاجتهاد قبل أن يقع تجميدها كما جُمّد الاجتهاد.

(1) سعد غراب، «ابن عرفة والعُرف التونسي» ضمن كتاب **دراسات عن ابن عرفة**، ص 133 ـ 153.

# الباب الرابع

# أصول الفقه وتبرير الواقع

# تمهيد

لقد رأينا في الباب السابق أن نظر الأصوليين في حجّيّة أصول الفقه يرمي أساساً إلى تبرير العمل بها في الواقع التاريخي[1]. ودفعنا هذا إلى مزيد التوسّع في وظيفة التبرير في مصادر أصول الفقه، فألفيناها ذات انتشار وسريان في أغلب المباحث الأصولية، فمنذ مقدّمات الكتب الأصولية يحرص الأصوليون على تبرير دواعي تأليفهم، سواءٌ كانت ذاتية أو موضوعية، علمية أو غير علمية[2]. ولئن غاب لفظ التبرير والمبرّر من كتب أصول الفقه، فلأنّ ألفاظاً أخرى كانت مستخدمة، من قبيل: الحجج، والبراهين، والدلالات، والأدلّة. ولا تكاد مسألة أصولية تخلو من حجة نقلية أو عقلية، يبرّر بها الأصولي موقفه أو أطروحة مذهبه. وهكذا فإن التبرير ظاهرة شاملة، فهو يتّجه إلى العقيدة والمذهب لتبرير أطروحات كلّ منهما، وهو يوظف لتكريس الواقع السياسي والاجتماعي والفكري والتشريعي، كما أنّه غير مختصّ بالمؤسسة الدينية بل يشمل أيضاً السلطة المؤسّسة على الأعراف والتقاليد والسلطة السياسية. ويمكن تفسير هذا الشمول بأنّ التبرير من الوظائف

---

(1) انظر قول ابن رشد: «إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف، إما معرفة غايتها الاعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط. . .، وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها كلية وجزئية في كونها مفيدة للعمل، فالجزئيّة كالعلم بأحكام الصلاة.. والكلية كالعلم بالأصول التي تبنى عليها هذه الفروع من الكتاب والسنّة والإجماع». **الضروري في أصول الفقه**، ص 34.

(2) راجع مثلاً تبرير البصري تأليفه المعتمد حين يقول: «ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب **العمد**. . أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه وتكرار كثير من مسائله وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام». **المعتمد**، 1/ 3.

الأساسية لأيّة إيديولوجيا. وبناء على هذا نشاطر بول ريكور (Paul Ricoeur) رأيه القائل: «إن ادعاء كلّ نظام سلطة للمشروعية يفوق دائماً انسياقنا إليه، ويتجاوز بكثير اعتقادنا في مشروعيّته الطبيعية. هناك فراغ ينبغي ملؤه، أو هناك فائض قيمة اعتقادي تحتاج إليه كلّ سلطة، بل تستوجبه وتعمل على اغتصابه من مرؤوسيها وابتزازه منهم»[3]. وإذن يوجد عدم توازن بين ما تنتجه السلطة ـ ومنها المؤسسة الدينية ـ من تبريرات وما تنتجه مجموعة الأفراد المرؤوسين من اعتقاد في تلك السلطة. ولعل ما يفسّر الفائض الحاصل على مستوى التبرير بالقياس مع مستوى الاعتقاد أن آلية إنتاج التبريرات لا تنتهي، وبالفعل نرى مع جان بخلر (Jean Baechler)[4] أن إنتاج التبريرات عملية تقتضي إضافة معلومة جديدة في كلّ مرّة حتى يكون التبرير ناجعاً وفعالاً. ويبدو أن هذا الرأي يصحّ على جانب مهمّ من البحوث الأصولية، فهي وإن تكرّرت فيها معطيات كثيرة في المسألة الواحدة، فإن المطّلع على مختلف كتب أصول الفقه الممثِّلة للفكر السنّي وغيره لا شكّ أنه سيخرج منها بإضافات قد تكون مهمّة في كلّ مسألة، ولو لم توجد هذه الإضافات لاستخلصنا غياب أي أثر لشخصية مؤلفيها وللواقع الذي برزت فيه.

ولمّا كان التبرير ظاهرة إيديولوجية مرافقة لكلّ سلطة سعينا في فصول هذا الباب إلى تقسيم المجالات التي برّرتها المنظومة الأصولية وركّزنا على تبرير الواقع الاجتماعي من خلال فصول ثلاثة، أحدها خاص بتبرير وضعية العوام، والثاني ينشغل بفئة الرقيق، والثالث بالمرأة، واهتممنا في فصلين آخرين بتبرير الأصوليين للواقع السياسي، فبحثنا في مستوى أول مشروعيّة السلطة السياسية كما نظّر لها الأصوليون، ودرسنا في مستوى ثان توظيف الأصوليين للإجماع لإسباغ المشروعية على طاعة أصحاب الحكم. وختمنا الباب بفصل يدور حول توظيف النسخ لتبرير الواقع التشريعي. وفي كل هذه الفصول حاولنا استخراج آليات التبرير ورأينا أن مقومها الأساسي التأويل، كما سعينا إلى تدبّر غائية تبرير الواقع وتكريسه عند الأصوليين، وما أدّى إليه من نتائج.

---

(3) راجع: بول ريكور، «الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوتوبيا»، ترجمة منصف عبد الحق، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد 66 ـ 67، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس 1989، ص 92.

(4) راجع: Baechler, Jean, *Qu'est ce que l'idéologie*, Paris, 1976, pp. 70-79.

# I

# أصول الفقه
# وتبرير الواقع الاجتماعي وتثبيته

# الفصل الأول

# فئة العوام في المدوّنة الأصولية

لم ينشغل علماء الإسلام كثيراً بالكتابة في مواضيع تخصّ فئة العامّة المسلمة، غير أننا مع ذلك لا نعدم بعض المؤلفات التي تمحورت حول هذه الطبقة، وهي كتابات تبتغي إرشاد العوام وتوعيتهم تارة أو إقصاءهم عن مجال من مجالات الحياة والمعرفة تارة أخرى[1].

ولئن كان مفهوم العامّة في اللغة لا يدل على أكثر من الاجتماع والكثرة والشمول، سواءٌ في معناه الحسّي الأصلي أو في معانيه المجرّدة[2] فإنّه قد شحن

(1) نذكر من بين هذه الكتب مثلاً: أبو العنيسي الصميري (ت 275 هـ)، **مساوي العوام وأخبار السفلة الأغنام**. يقول ابن النديم عن مؤلّف هذا الكتاب: «أصله من الكوفة وكان قاضي الصميرة. وهو من أهل الفكاهات والمراطزات، وكان مع ذلك أديباً عارفاً بالنجوم عاش إلى أيام المعتمد ودخل في جملة ندمائه». **الفهرست**، ص 216 ـ 217.
وقد ذكر المسعودي كتاب **الملهي** لأبي عقال الكاتب، وهو يصف أخلاق العوام. راجع **مروج الذهب**، 3/ 35 ـ 36. وقد كتب الغزالي في العامّة «إلجام العوام عن علم الكلام». ولابن الداعي (شيعي من القرن 6 هـ) كتاب موسوم بـ **تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام**. وقد كتبت عدّة مؤلفات ترصد ظاهرة لحن العامة، منها **لحن العوام** لأبي بكر محمد بن حسين الزبيدي الأندلسي (ت 379 هـ).

(2) المعنى الحسّي للعامة هو عيدان مشدودة تركب في البحر ويُعبر عليها. راجع ابن =

بدلالات استهجانية دليلاً على أن اللغة تعكس قيم البشر وأحكامهم، لذلك نجد اللغوي ثعلب (ت 291 هـ) يبرّر تسمية العامة بهذا الاسم لأنها تعمّ بالشرّ[3].

ويكاد يكون تعريف العامة بديهيًا لدى علماء أصول الفقه، لذلك قلّما يقفون عنده. فهذه الفئة حين يتطرّقون إليها يقصدون بها غير العلماء والمجتهدين[4] وتقترن بتعريف العامة عادة صفة الجهل[5]، غير أن بعض العلماء آثر التمييز بين العامّي الصّرف والعامّي غير الصرف، فالأوّل جاهل جهلاً مطلقاً، والثاني حصّل بعض المعارف فأصبح محدود الجهل[6]، غير أن هذا التحصيل لا تقدر عليه العامّة في مجال أصول الفقه[7]، فالأصوليون يصرّون على أن طبقة العوام كانت متميّزة عن طبقة المتعلّمين[8].

ويستلهم هذا الموقف مشروعيّته من مصادر مختلفة، منها الحديث النبوي، فقد نقل عن الرسول قوله: «**ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شُحًّا مطاعاً، وهوى مُتَّبَعاً، ودنيا مُؤْثَرَةً، وإعجابَ كلِّ ذي رأي برأيه، فعليك بخاصّة نفسك، ودع عنك أمر العوامّ**»[9]. ويبدو أن هذا الحديث نشأ في زمن الفتنة بين الصحابة ليبرّر موقف الفريق الذي اختار عدم موالاة أيّة جماعة مسلمة في قتالها مع خصومها المسلمين[10].

---

= منظور، **لسان العرب**، مادة «عمم»، 9/ 403 ـ 407.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) يقول البنّاني: «المراد بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء». **حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، 2/ 156 ـ 157.

(5) يقول ولي الله الدهلوي: «إن المراد من العامّي غير العالم». وفي الحميدي: العامّي منسوب إلى العامة وهم الجهال. **عقد الجيد**، 1/ 23 (قرص الفقه وأصوله).

(6) يقول ابن أمير الحاج: «وأمّا العامي غير الصّرف ممن حصّل علماً معتبراً من فقه أو أصول فمن الظاهر أن القاضي يعتبره في الإجماع بطريق أولى». **التقرير والتحبير**، 3/ 107.

(7) يقول ابن عقيل: «ولا عبرة بقول من زعم أن على العامّي العلم بدليل يرشده إلى حكم الحادثة، لأن ذلك يقطعه عن مصالحه ولا يتأتّى منه ولا له درك البغية، لكون ذلك يحتاج إلى تقدم معرفة أصول الفقه على ما قدّمنا، وأنّى ذلك للعامي؟». **الواضح في أصول الفقه**، ص 158.

(8) انظر هذه الفكرة لدى أبي الحسين البصري، **شرح العمد**، 2/ 308.

(9) أخرجه الترمذي وصحّحه ابن ماجه على حد قول الشوكاني، **فتح القدير**، 2/ 84.

(10) راجع الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، 4/ 315.

كما أن آثار الصحابة تتضمّن عدّة مواقف تُبرز جهل العامّة وانقيادها السريع وراء الفتن، من ذلك تقسيم علي بن أبي طالب الناس إلى أقسام ثلاثة. يقول: «الناس ثلاثة: عالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع، أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»[11].

وقد ترسّخ هذا الموقف من العوام بفعل مواقف رجال السياسة[12] والفقهاء والمحدّثين كذلك، فالمحدّث الإمامي أبو الفتح التميمي الآمدي (ت 406 هـ أو 510 هـ) يرى أن مجالسة العوام تفسد العادة ومباينتهم من أفضل المروءة، وأن مودّتهم تنقطع انقطاع السحاب[13]. أما الفقيه العزّ بن عبد السلام فهو يعتبر أن الغالب على العامة إنما هو الأهواء[14]، ويضع الفقهاء العامّة في منزلة التبعيّة للعلماء، لذلك تواتر تشبيههم بالتابعين في صلتهم بالصحابة[15].

وتنمّ هذه المواقف في نظرنا عن فكر يؤمن بالتفاوت والتمييز بين الطبقات الاجتماعية، فبعض الطبقات أرقى منزلة من طبقات أخرى، لذلك يخرج الفقهاء والأصوليون طبقة العامّة من صفوف الطبقة الشريفة. يقول الكلوذاني: «وقد قيل: هو (الحد) قولٌ كلّما زِدْتَ فيه نَقَصْتَ من المحدود، وكلّما نقصت منه زاد في المحدود، مثل أن تقول: الناس، فإنه يدخل فيه كلّ أحد، فلو زدت في هذا

---

(11) انظر محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**، 6/ 12. وهو منشور بالإنترنت على الموقع ويشبه قولة عليّ خبر رواه خالد بن معدان (ت 104 هـ) يقول: «الناس عالم ومتعلم وما بين ذلك همج لا خير فيه». **سنن الدارمي**، 1/ 80، باب «في فضل العلم والعالم».

(12) كتب الخليفة المأمون إلى نائبه على العراق إسحاق بن إبراهيم الخزاعي كتاباً يمتحن العلماء يقول فيه: «وقد عرفنا أن الجمهور الأعظم والسواد من حشو الرعيّة وسفلة العامّة ممّن لا نظر لهم ولا رويّة أهل جهالة وعمى عن أن يعرفوا اللّه كنه معرفته ويقدّروه حقّ قدره ويفرّقوا بينه وبين خلقه...». **سير أعلام النبلاء**، 10/ 287.

(13) راجع كتاب سيد حسين شيخ الإسلام **هداية العلم في تنظيم غرر الحكم**، ص 704، وهو منشور بالإنترنت على الموقع. وهذا الكتاب سعى فيه صاحبه إلى تنظيم كتاب **غرر الحكم ودرر الكلم** للمحدّث الإمامي الشيخ أبي الفتح عبد الواحد بن محمد بن المحفوظ بن عبد الواحد التميمي الآمدي.

(14) العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، 2/ 184.

(15) الشيرازي، **التبصرة**، 1/ 386.

القول بأن تقول: الناس العلماء، نَقُصَ من المحدود، لأنّه يخرج منه الجهال، فلو زدت فيه فقلت: الأشراف، نَقُصَ أيضاً، لأنّه يخرج منه العامّة...»[16].

ولا يعدّ تقسيم المجتمع إلى عامّة وأشراف حكراً على الفكر السنّي، فقد عثرنا عليه لدى بعض ممثلي الفكر الأصولي الشيعي[17]، علامة على اشتراك مختلف تيارات الفكر الإسلامي القديم في قيم وأحكام جوهريّة ثابتة.

وقد كان الواقع التاريخي يكرّس التمييز بين الطبقات الاجتماعية، فالملوك لا يخاطبون خاصّتهم بخطاب شامل لهم وللعامة[18]، والممارسة السياسية تُقصي العامّي من تولّي مناصب الدولة، كالوزارة والقضاء. ويدعّم الخطاب الفقهي الموالي لإيديولوجية السلطة الحاكمة هذا التوجّه. يقول ابن عقيل «وجرى يوماً بالمدرسة النظامية ذكر الاجتهاد في مسألة تولية القضاء للعامّي، فقال المتكلّم الناصر لمذهب أبي حنيفة: وأين المجتهد؟ هذا أمر يعود فيسدّ باب القضاء»[19].

وقد أدّى الفكر التمييزي للفقهاء إلى التفريق بين العامة والأشراف في مسألة التعزير[20]، لكنّه يضاعف للعامة. يقول الماوردي في سياق حديثه عن الفرق بين التعزير والحدود: «ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه: أحدها أن تأديب ذي الهيبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاء والسفاهة، لقول النبي ﷺ «**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم**»[21]، فتدرج في الناس على منازلهم، فإن تساووا في الحدود المقدرة فيكون تعزير مَنْ جَلَّ قدرُه بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له...»[22]. ويُبرز هذا النص كيف ساهم الفقه حتى بالاستناد إلى أحاديث

---

(16) الكلوذاني، **التمهيد**، 1/ 35.

(17) يقول الطوسي: «فإن قالوا لا يحسن أن يجيب بذكر كلّ عاقل بل ينبغي أن يستفهم ويقول: «من الرجال أو النساء أو من الأشراف أو من العامّة»». **العدّة**، 1/ 283. ويقول في موضع آخر: «وكذلك لو لم يقيّد لفظة الرجال بالأشراف لكان متناولاً لجميع الرجال، سواء كانوا أشرافاً أو غير أشراف». المصدر نفسه، 1/ 329.

(18) راجع: القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 197.

(19) انظر: ابن عقيل، كتاب **الفنون**، 1/ 92 ـ 93.

(20) يقول الماوردي: «التعزير تأديب على ذنوب لم تشرّع فيها الحدود»، **الأحكام السلطانية**، ص 386.

(21) رواه أبو داود في كتاب **الحدود**، باب «في الحد يشفع فيه»، حديث رقم (4375)، 4/ 133.

(22) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 386.

ضعيفة[23] في تبرير الأعراف السائدة في البيئة القديمة لحماية مصالح أصحاب السلطة السياسية أو العلمية أو الاقتصادية دونما اهتمام كبير بمصير الفئات المقصية من السلطة، بل إن مجرد التفكير في صيانة حرمة العامي ومشاعره كان من قبيل اللامفكَّر فيه عند جانب من الفقهاء، لذلك فإن العامي إن تعرّض إلى السبّ لا يعزّر المعتدي عليه، لكن بخلاف ذلك إذا كان المسبوب من الأشراف، كالفقهاء والعلويّة، يعزَّر السّابُ[24].

### أ ـ خبر العوام وشهادتهم

إنّ ما توفره المصادر الأصوليّة والفقهية من مادّة في مسألة خبر العوام وشهادتهم يعتبر قليلاً جدًّا بالنسبة إلى غيرهم من الفئات الاجتماعية، أضف إلى ذلك تشتت هذه المادة الشحيحة في الكتب.

وما يلاحظ في هذه المسألة وجود شبه إجماع على قبول خبر العوام لدى علماء الحديث وعلماء أصول الفقه، فأبو بكر البغدادي المحدّث يرى قبول حديث من لم يجلس إلى العلماء ولا حاز نصيباً من الفقه، لكن بشرط أن يكون مشهوداً له بالعدالة[25]. ويسير الأصوليون على نفس الطريق، فالغزالي لا يشترط أن يكون الراوي عالماً وفقيهاً ولا يشترط مجالسته للعلماء وسماع الأحاديث ولا أن يكون معروف النسب[26]. ويتأسّس هذا الموقف على حجّتين أساسيّتين : الأولى، حديث

(23) يُعدّ الحديث الذي احتجّ به الماوردي ضعيفاً. قال المناوي في **فيض القدير**: «قال المنذري: وفيه عبد الملك بن زيد العدوي ضعيف. وقال ابن عدي: الحديث منكر بهذا الإسناد قال: أعني المنذري. وروي من أوجه أُخر ليس منها شيء يثبت. وقال في المنار: في إسناد أبي داود انقطاع. والحاصل أنه ضعيف، وله شواهد ترقّيه إلى الحسن، ومن زعم وضعه كالقزويني أفرط، أو حسّنه كالعلائي فرَّط». راجع: هامش محقّق **الأحكام السلطانية**، ص 386.

(24) أبو الحسن المرغيناني، **الهداية شرح البداية**، 2/ 116.

(25) يقول البغدادي: «ومن لم يرو غير حديث أو حديثين ولم يعرف بمجالسته العلماء وكثرة الطلب غير أنه ظاهر الصدق مشهود له بالعدالة قُبل حديثه حرًّا كان أو عبداً، وكذلك إن لم يكن من أهل العلم بمعنى ما روى، لم يكن بذلك مجروحاً، لأنّه ليس يؤخذ عنه فقه الحديث وإنما يؤخذ منه لفظه ويرجع في معناه إلى الفقهاء فيجتهدون فيه بآرائهم». **الكفاية**، المصدر المذكور، ص 93 ـ 94.

(26) يقول الغزالي: «ولا يشترط كون الراوي عالماً فقيهاً، سواء خالف ما رواه القياس أو =

رواه زيد بن ثابت عن الرسول : «**نَضَّرَ اللّه امرأً سمع منّا حديثاً فحفظه** حتى يبلّغه، فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه»[27]. أما الحجّة الثانية فهي قبول الصحابة رواية الأعرابي لحديث واحد[28].

ويبدو أن ممارسة الصحابة هي التي دفعت إلى قبول المحدّثين والأصوليين بخبر العوام، ففي عصرهم كان الإسلام كافياً لقبول الحديث من الرواة. وفضلاً عن ذلك أدرك علماء أصول الفقه أن المصلحة تقتضي أحياناً قبول أخبار العوام. يقول أبو الحسين البصري : «فإن قالوا: مصلحة العالم أن يعمل بخبر من ظنّ صدقه من العامّة وإن كان كاذباً، قلنا وكذلك مصلحة العامّي أن يعمل بحسب فتوى المفتي وإن كان غاشًا»[29].

ولعلّ من هذه المصالح قيام التكليف بالإجماع على أخبار المجتهدين والعوام[30]. ولا ينبغي أن تحجب هذه المواقف عنا حقيقة أن قبول خبر العامي لا يدلّ على تسويته بخبر العالم، ففي حالة الترجيح بين الأخبار يقدَّم خبر من كثر علمه وعلا منصبه على خبر العامي[31]. ويتجلّى هذا التفاوت أيضاً في المعرفة

= وافقه إذ رُبَّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فلا يشترط إلا الحفظ، ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الأحاديث، بل قبلت الصحابة قول أعرابي لم يرو إلا حديثاً واحداً... ولا يشترط كون الراوي معروف النسب». **المستصفى**، 1/ 437.

(27) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وحسّنه ورواه الشافعي وأحمد. انظر: **مسند أحمد بن حنبل**، 1/ 437. وانظر: هذه الحجة لدى الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 94. ولدى ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 2/ 413.

(28) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(29) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، 2/ 362.

(30) يقول ابن التلمساني في الفرع الخامس من فروع مسألة الإجماع: «إذا بلغ عدد المجتهدين عدد التواتر فهو النهاية، ولا يشترط عند الأكثرين، لأنّ أدلّة الإجماع شاملة لهم. قالوا: لا يمكن بقاء التكليف بدون عدد تقوم به الحجة، ولا تقوم إلا بالنقل المتواتر. وأجيب بأنه يقوم بأخبار المجتهدين والعوام وعند نقصان العدد بانضمام القرائن». **شرح المعالم**، 2/ 106.

(31) يقول الغزالي: «لكن الإجماع قد دلّ على خلافه، على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعض لقوّة الظنّ بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلوّ منصبهم، فلذلك قدّموا خبر أزواجه على غيرهنّ من النساء...». **المستصفى**، ص 376.

بصفات المحدّث العدل، فضربٌ من هذه الصفات تشترك في معرفتها الخاصّة والعامّة، مثل الصحّة في بيعه وشرائه وأمانته وردّ الودائع وإقامة الفرائض، والضرب الآخر ينفرد به الخاصة ولا يجوز الرجوع فيه إلى قول العامة، من ذلك ضبط الراوي، وتيقّظه، ومعرفته بأداء الحديث وشروطه[32].

ويفسّر هذا الموقف التمييزي بسوء الظنّ بالعامي واتهامه بكثرة تطرّق التلبيس إلى أخباره، وهذا ما دعا فريقاً من الأصوليين إلى رفض التعويل على أخبار آحاد العامة في معرفة المجتهد[33]، وإلى استفسار العامّي عن سبب جرحه الراوي، فمن المعلوم أن الجارح إن كان عالماً لا يُسأل عن كشف سبب الجرح، لكن في حالة العامّي يتمّ سؤاله، لما يعتقد من أن جرحه قد يكون في غير محلّه[34].

ويتأكّد الموقف الاستهجاني للعوام من خلال اعتبار بعض الأصوليين أن الاحتكاك بالعوام وإقامة صلة ودّ معهم يطعن في عدالة الراوي أو الشاهد ويوجب التوقّف عن قبول الرواية والشهادة. يقول المازري: «إنّا لو فرضنا وقوع إنسان قد حصّل ما ذكرناه من طرق العدالة في اجتناب المعاصي، لكنّه وقع في مباحات تفسد النواميس وتهتك حجاب الهيبة وتخلط فاعلها بخلعه ثوب الوقار والمروءة، كمداعبة تقع من الأفاضل والعلماء ورؤساء الدين والنسّاك والمنتصبين للشهادات

(32) راجع البغدادي، باب «ذكر ما يعرفه عامّة الناس من صفات المحدّث الجائز الحديث وما ينفرد بمعرفته أهل العلم»، **الكفاية**، ص 93.

(33) يقول ابن أمير الحاج: «فاشترط الإسفراييني تواتر الخبر بكونه مجتهداً، وردّه الغزالي بأن التواتر يفيد في المحسوسات، وهذا ليس منها، وتكفي الاستفاضة بين الناس كما هو الراجح في الروضة ونقله عن الشافعية. وقال القاضي: يكفيه أن يخبره عدلان بأنه مفت وجزم به أبو إسحاق الشيرازي بأنه يكفيه خبر الواحد العدل عن فقهه وأمانته، لأن طريقه طريق الإخبار، وبه قال بعض الحنابلة. قال النووي: وهذا محمول على من عنده معرفة يميّز بها الملتبس من غيره ولا يقبل في ذلك أخبار آحاد العامة لكثرة ما يتطرّق إليها من التلبيس في ذلك. وذكر معناه ابن عقيل». **التقرير والتحبير**، 2/ 461.

(34) يقول الخطيب البغدادي: «والذي يقوي عندنا ترك الكشف عن ذلك إذا كان الجارح عالماً، فأمّا إذا كان الجارح عاميًا وجب لا محالة استفساره». **الكفاية**، ص 108. ويقول الطوفي: «ولقد رأيت بعض العامة وهو يضرب يداً على يد ويشير إلى رجل ويقول: ما هذا إلا زنديق، ليتني قدرت عليه فأفعل به وأفعل، فقلت: ما رأيت منه؟ فقال: هو يجهر بالبسملة في الصلاة». **شرح مختصر الروضة**، 2/ 165.

مع بعض العوام والأرذال والانحراف في الضحك والتلاعب والاستهزاء... فإن هذا القسم الذي ذكرناه من جماعة من الأئمّة على أنّه يحلّ محلّ التجريح في وجوب التوقّف عن قبول الرواية والشهادة»[35].

ويعبّر هذا الموقف في رأينا عن نظرة استعلائية يتعلّق بها كثير من العلماء، إيماناً منهم بأن ميدان العلم الديني أشرف الميادين، وأنّ العالم ينبغي أن يظل في برجه العاجي بمنأى عن دنس الواقع المادي. لكنّ هذا لا يعني قطع كلّ خيوط الوصل بالعوام، فإنّ الحاجة إليهم أكيدة في مجالات ومستويات متنوّعة وكثيرة، وليس أدلّ على ذلك من الاحتياج إلى شهادتهم على رؤية هلال رمضان. يقول الطحاوي: «وقال أصحابنا تقبل في رؤية هلال رمضان شهادة رجل عدل إذا كان في السماء علّة، وإن لم يكن في السماء علّة لم تقبل إلا شهادة العامّة»[36].

ولئن قبِل أغلب العلماء شهادة العوام[37]، فإن فريقاً منهم بيّن معارضته لها، إمّا لأنّ معظم شهادة العوام يشوبها السهو والجهل[38]، وإمّا لأن الشهادة من اختصاص أفاضل البشر[39]. وهذا ما دفع بعض الفقهاء إلى عدم الاعتداد بشهادة العامّي في المال الكثير لجهله ونقص مرتبته[40].

---

(35) المازري، **إيضاح المحصول**، ص 468 ـ 469.

(36) **مختصر اختلاف العلماء**، 2/ 7.

(37) يقول الدمياطي: «وأما إفتاء شيخنا بأن من يعرف بعض أركان أو شروط الوضوء أو الصلاة لا تقبل شهادته، فيتعيّن حمله على غير هذين القسمين لئلا يلزم على ذلك تفسيق العوام وعدم قبول شهادة أحد منهم، وهو خلاف الإجماع الفعلي، بل صرّح أئمّتنا بقبول شهادة العامّة». **إعانة الطالبين**، 4/ 297.

(38) يقول أبو يحيى زكرياء الأنصاري الشافعي: «قوله: ولا حاجة إلى بيان سبب التعديل، ينبغي أن يكون هذا في العارف، أمّا العامي إذا شهد بالعدالة فلا بد من بيان سبب التعديل، لأنّ غالبهم يجهل ذلك. وقد قال الإمام في كتاب **الشهادات**: ومعظم شهادة العوام يشوبها غرّة وجهل، وإن كانوا عدولاً فيتعيّن الاستفصال فيها». **أسنى المطالب في شرح روضة الطالب**، موقع جامع الفقه الإسلامي بشبكة الإنترنت.

(39) يقول علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي: «قد نطق القرآن العظيم بفضل الشهادة ورفعها ونسبها إلى نفسه وشرّف بها ملائكته ورسله وأفاضل خلقه». **معين الحكّام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام**، ص 81.

(40) يقول القاضي شهاب الدين إبراهيم المعروف بابن أبي الدم (ت 642 هـ): «ولا شكّ =

**ب ـ هل تشارك العامّة في الإجماع ؟**

تعتبر مشاركة العامة في الإجماع إحدى المسائل الخلافية بين علماء أصول الفقه، وبرزت في هذا الشأن مواقف ثلاثة رئيسية، موقف متشدد يُقصي العامّة من الدخول في الإجماع إقصاء مطلقاً فلا يعتبر وفاقها ولا خلافها، وموقف وسط يعتبر إجماع العوام في بعض المسائل ولا يعتبرها في مسائل أخرى، وموقف مرن يعتدّ بإجماع العوام ويرى أن مخالفتهم تمنع انعقاد الإجماع.

**1 ـ موقف الإقصاء :**

لقد مال أغلب الأصوليين إلى تهميش العامّة في مجال مشاركتها في الإجماع، ويظهر هذا الموقف انطلاقاً من تعريف الإجماع عند ممثّلي **المدوّنة الأصولية**، فغالباً ما ينصّون على أن الإجماع هو اتفاق العلماء المسلمين على حكم الحادثة. ويدلّ الاقتصار على فئة العلماء على عدم اعتبار العوام في شيء من أمور الإجماع[41].

ولم يكن موقف إقصاء العوام من الإجماع حكراً على السنّيين بل شاركهم فيه علماء الشيعة من الإسماعيلية والإمامية والزيدية. فالقاضي النعمان عند توقّفه لتأويل الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] رفض أن يكون المقصود بالأمة جميع الناس وجميع المؤمنين، لأن ضمنهم الهمج والجهال[42].

= أن العامّي الجاهل الناقص المرتبة إذا حسنت طريقته في الدين والمروءة تركن النفس إلى شهادته بالمال القليل الذي هو دون النصاب مثلاً ولا تركن إليه في آلاف مؤلفة، ولا يحصل للحاكم غلبة ظنّ بشهادته في الكثير حصولها في القليل». **أدب القضاء**، ص 96.

(41) يقول أبو عبد اللّه محمد الرعيني المالكي الشهير بالحطّاب (ت 954 هـ) في تعريف الإجماع: «وأما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء العصر من أمة محمد على حكم الحادثة، فلا يعتبر وفاق العوام معهم على المعروف». **قرّة العين لشرح ورقات إمام الحرمين**، تحقيق جلال علي عامر الجهاني، ص 44.

(42) يقول القاضي النعمان: «وقولهم إن ذلك (الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]) المراد به جميع الأمة وجميع المؤمنين، فقول لا يثبت في العقول ولا يصحّ عند التحصيل، لأن اللّه لا يذكر بمثل التفضيل وينسب إلى مثل هذا الحسن الجميل جميع الأمة ولا كل من أسلم وفيهم الهمج والجهال وأهل المعاصي والضلال، فيُسأل من قال بهذا القول بمثل هذا السؤال، فإن دفع أن يكون مثل هؤلاء في الأمة فقد دفع العيان =

وقد أقصى الطوسي العوام من المشاركة في إجماع الإمامية، فهم لا اعتبار بهم في هذا الباب، لأن المعوّل عليهم هم العلماء[43]. ولئن نسج الشريف المرتضى على منوال الطوسي في **رسائله**[44]، فإنّه نصّ في كتابه **الذريعة** على أن الخوض في من يدخل في الإجماع لا معنى له، لأن أصول الشيعة تقتضي سواه[45]. ويفهم هذا في نظرنا بكون الأساس في الإجماع عند الشيعة دخول الإمام فيه، فهو الذي يمنح للإجماع المشروعية لذلك فالبحث في الفئات الأخرى التي تدخل فيه لا يعني شيئاً في نظر الشريف المرتضى. غير أن موقفه لن يجد صدى كبيراً، لأن علماء الإمامية سيتابعون النظر في هذه المسألة، من ذلك أن الحليّ (ت 726 هـ) اعتبر أن الحَقَّ عدم اعتبار قول العوام في الإجماع[46].

---

= ولجأ إلى البهتان، وإن أقرّ بذلك لزمه أن يوجب الفضل من اللّه والاجتباء لهمج الأمة ورعاعها وجهالها وفساقها وعصاتها ومذنبيها». **اختلاف أصول المذاهب**، ص 83 ـ 84.

(43) يقول الطوسي: «فإن قيل: كيف تعلمون إجماع الإمامية على مسألة وهم منتشرون في أطراف الأرض... قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو من أن يريد به الطعن في الإجماع على كل حال، فإن ذلك مما لا يصحّ العلم به على حال، أو يريد بذلك اختصاص الإمامية بهذا السؤال دون غيرهم، فإن أراد الأول فقوله يسقط، لأنّ من هو في أطراف الأرض وفي البلاد البعيدة أخبارهم متصلة، وخاصة العلماء منهم، لأن الذين تراعى أقوالهم هم العلماء دون العامة، الذين لا يعتبرون في هذا الباب». **العدّة في أصول الفقه**، 2/ 632.

(44) يقول المرتضى: «وبعد فالإجماع الموثوق به في الفرقة المحقّة هو إجماع الخاصة دون العامة، والعلماء دون الجهال». **رسائل الشريف المرتضى**، المجموعة الأولى، ص 14 ـ 15.

(45) يقول المرتضى في فصل «في ذكر من يدخل في الإجماع الذي هو حجة»: «واعلم أن الكلام في هذه المسألة ـ على أصولنا في علة كون الإجماع حجة ـ كالمستغنى عنه، لأنّ الإجماع إذا كان علّة كونه حجة كون الإمام فيه، فكل جماعة ـ كثرت أو قلت ـ كان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجة، لأن الحجة إذا كانت هي قوله، فبأي شيء اقترن لا بد من كونه حجة لأجله لا لأجل الإجماع. وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة، فمنهم من قال إن الإجماع الذي هو حجة هو إجماع جميع الأمة المصدّقة بالرسول، ومنهم من قال بل هو إجماع المؤمنين خاصّة، وفيهم من ذهب إلى أن الإجماع الذي هو حجة هو إجماع الفقهاء، ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف لأنّ أصولنا تقتضي سواه». **الذريعة في أصول الشريعة**، 2/ 152.

(46) راجع: **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، ص 195.

ونجد في الفكر السنّيّ تيارين أساسيين يندرجان ضمن موقف الإقصاء، تيار يُقصي العوام عن المشاركة في الإجماع إقصاء تامًّا، وقد تبنّاه الأصوليون الذين يغلب عندهم تأثير الفقه على تأثير علم الكلام، ومن أهم ممثلي هذا التيار السمعاني. يقول: «ولا يعتبر قول العامة في شيء من الأحكام، سواء إن كان من الأحكام الظاهرة التي يعرفونها أو من الأحكام التي لا يقفون عليها، وما ذكرنا من الدليل يعمّ الكل فيوجب إخراج العامة واطّراح قولهم في الأحكام أجمع»(47). والظاهر أن هذا التيار كان مهيمناً على بقية التيارات. يقول الآمدي: «ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته»(48).

أمّا التيار الثاني فإن أصحابه يقفون موقفاً وسطاً بين إقصاء العامة عن الإجماع وتشريكهم فيه. وهي منزلة يشوبها التشابه وعدم الوضوح والتأرجح بين طرفي النفي والإثبات(49). ويبدو أن أصحاب هذا الموقف الوسط من أهل الرأي من الحنفية ومن المتكلمين أيضاً، فالجصّاص الحنفي يقسّم الإجماع إلى نوعين، نوع يشارك فيه الخاصة والعامّة لحاجة الجميع إلى معرفته، كإجماعهم على صوم رمضان وحجّ البيت وتحريم الزنا، وهذا النوع من الإجماع تستوي فيه الخاصّة مع العامة، أمّا النوع الثاني فهو خاص بالخاصّة من العلماء فلا يدخل فيه العامة، ومن أمثلته فرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار من الحق(50).

ويعتمد ممثّلو هذا التيار في تأصيل موقفهم على حجتين أساسيّتين، أولاهما أن الأدلة النقلية التي تُبنى عليها مشروعية الإجماع تؤكد صحة إجماع كل فئات

---

(47) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 481.

(48) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 322.

(49) يقول الغزالي في باب «بيان أركان الإجماع»: «وله ركنان: المجمعون ونفس الإجماع، الركن الأول، المجمعون: وهم أمة محمد ﷺ، وهذا يتناول كل مسلم، لكن لكل ظاهر طرفان واضحان في النفي والإثبات، وأوساط متشابهة. أما الواضح في الإثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى، فهو أهل الحلّ والعقد قطعاً، ولا بدّ من موافقته في الإجماع. وأمّا الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة... وبين الدرجتين العوام المكلّفون...». **المستصفى**، ص 143.

(50) راجع الجصّاص، **الفصول في الأصول**، باب «القول في صحة الإجماع الذي هو حجة لله تعالى». 3/ 285.

الأمّة، أما الحجة الثانية فهي حقيقة التكوين المزدوج للأمّة، عامة وخاصة، فالفئتان مكلّفتان بأحكام يجب عليهما معرفتها[51].

وهذا التيار الوسط ليس له كبير قيمة في نظرنا، لأن أصحابه لا يدخلون العوام إلا في مجالات بديهيّة لا تحتاج إلى الرأي وتعدّ أصولاً دينية ممهدة، كوجوب الصلاة والحج والصيام وتحريم الأمهات والأخوات والقتل، غير أن كلّ ما يتصل بالاجتهاد والاستنباط ينفرد به العلماء ولا يطلب فيه أي إسهام للعوام حتى على سبيل الاستشارة. وهكذا يشترك ممثلو هذا التيار مع المتشدّدين في إقصاء العامة من الإجماع اعتماداً على حجج متنوّعة نقلية وغير نقلية، ففي مستوى الأدلة النقلية لم نجد لدى الأصوليين تعويلاً متواتراً على الدليل القرآني ودليل حديث الرسول[52]، لكنّهم في المقابل أكّدوا على أن مستندهم إجماع الصحابة على عدم اعتبار العوام في الإجماع الخاص بالمسائل الاجتهادية[53].

أمّا على صعيد الحجج غير النقليّة فإننا نلاحظ تواتر حجة عدم انتماء العوام إلى أهل الاجتهاد لتبرير إقصائهم من الإجماع. يقول السمرقندي: «وأما اشتراط صفة الاجتهاد، فلأن الإجماع إنما يُحتاج إليه في موضع لا نص فيه، فلا بدّ من أهل الاجتهاد، ليعرف التمييز بين وصف هو علّة الحكم في المنصوص عليه وبين غيره... وإذا كان كذلك فلا فائدة في اشتراط العوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد من طلبة العلم»[54].

---

(51) يقول أبو الوليد الباجي: «الذي يدلّ عليه السمع صحّة إجماع جميع الأمة ووجوب اتباعها، وقد ثبت أن الأمة خاصة وعامة، فيجب اعتبار الخاصّة والعامة فيما كلّفت الخاصّة والعامة معرفة الحكم فيه». **إحكام الفصول**، ص 391 ـ 392.

(52) شذّ عن هذا الموقف الغالب الزركشي، فقد أورد ثلاثة أدلة نقلية، أولها جزء من الآية 18 من سورة آل عمران ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 18]، والثاني حديث «**العلماء ورثة الأنبياء**»، أمّا الثالث فهو خبر احتج فيه الروياني بما يروى أن أبا طلحة الأنصاري خالف الصحابة وقال: «البرَد لا يفطر الصائم لأنه ليس بطعام ولا شراب، فردّوا قوله ولم يعتدّوا بخلافه». راجع الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 461 ـ 464، وانظر تعليقنا على هذه الحجج في كتابنا **الإجماع والقياس والعُرف عند الأصوليين حتى القرن السادس للهجرة**، ص 170 ـ 173.

(53) يقول الغزالي: «والثاني (الدليل) وهو الأقوى، أن العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب». **المستصفى**، ص 143.

(54) **ميزان الأصول**، 2/ 713.

وينهض هذا الرأي على اعتبار قول العامة غير مستند إلى دليل وما كان بهذا الشكل يُعتبر جهلاً وخطأ يحرّمه الشرع[55]. وقد ترتّبت على هذه الحجة فكرة تنصّ على أن العامي غير معصوم، لأن العصمة في نظر الأصوليين لا تشمل غير العلماء من أهل النظر والاستدلال[56]. فالعصمة في نظر الأصوليين تستوجب الإصابة، والعامي لا يتصوّر منه الإصابة لأنه يقول الحكم بلا دليل[57]. وفضلاً عن هذا استدلّ الأصوليون على إقصاء العامّة من الإجماع باستحالة الاطلاع على آرائهم بسبب كثرتهم وانتشارهم شرقاً وغرباً[58]. وهذه الحجة تخدم العلماء، لأنّهم لقلّتهم يمكن التعرف إلى أقوالهم ومواقفهم في المسائل المستجدّة[59].

والواقع أن كل حجج الخطاب الأصولي تستهدف تكريس انفراد الفقهاء بسلطة الرأي والاجتهاد والتشريع، ولتحقيق هذا المبتغى أكّد الأصوليون على جملة من الأفكار، من أهمّها الإلحاح على ضرورة تبعيّة العوام للعلماء، ممّا يفقدهم حقّ التصرّف في مصائرهم ويجعل للعلماء سلطة كاملة عليهم[60]، ويترتّب على اتّباع العوام للعلماء تقديم المجتهد إذا خالف العامّي أهل الاجتهاد، فمن اللامفكّر فيه لدى الأصوليين أن يجعل الشرع نفاذ قول المجتهدين موقوفاً على قول العامة[61].

---

(55) راجع الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 33.

(56) يقول الطوفي: «لا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من يتصوّر منه الإصابة لأهليّته، لا عصمة جاهل لا يدري ما يقول». المصدر نفسه، 3/ 35.

(57) راجع الآمدي، **الإحكام**، 1/ 322.

(58) يقول ابن أمير الحاج: «على أن على اعتبار قوله (العامّي) لا يتحقّق الإجماع لعدم إمكان ضبط العامة والاطلاع على أقاويلهم لاتساع انتشارهم شرقاً وغرباً». **التقرير والتحبير**، 3/ 107.

(59) يقول الطوفي: «وأيضاً اعتبار قول العامة في الإجماع يعود ببطلان الإجماع، لكثرة العامّة وتعذر الوقوف على قول كل واحد منهم، بخلاف المجتهدين، فإنهم لقلتهم لا يتعذر ذلك فيهم». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 35.

(60) يقول الإسمندي: «والصحيح أنه لا اعتبار بذلك (دخول العوام في الإجماع) لأن العامّة تابعة للعلماء وهم كالمتصرفين فيهم بتنفيذ الفتاوى والأحكام عليهم». **بذل النظر في الأصول**، ص 536.

(61) يقول الطوفي: «يبعد من حكمة الشرع أن يجعل نفوذ قول المجتهدين موقوفاً على قول العامّة مع قوله تعالى ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43] إذ كيف يأمرهم بسؤال العلماء ثم يجعلهم كالأمراء عليهم لا ينفذ قولهم إلا بموافقتهم، هذا بعيد جدًا مناف للحكمة منافر لها». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 35.

وقد سعى علماء أصول الفقه إلى إشهار سلاح تحريم مخالفة العلماء على العوام لتحقيق خلوص الطاعة لسلطتهم. يقول الغزالي: «ويدلّ على انعقاد الإجماع أن العامّي يعصي بمخالفته العلماء، ويحرّم ذلك عليه ويدلّ على عصيانه، ما ورد من ذمّ الرؤساء الجهال إذا ضلّوا وأضلّوا بغير علم، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فردّهم عن النزاع إلى أهل الاستنباط. وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى»[62].

ويبدو أن الآية التي احتجّ بها الغزالي لم تكن توظّف لإعلاء شأن العلماء[63]، وإنّما هي محاولة منه لتوظيف المصدر الأول للفقه لشرعنة فكرة تأثيم مخالفة العوام للعلماء، وهي الفكرة التي وصل بها بعض العلماء إلى أوج التشدد حين أباحوا قتال العوام إن خالفوا العلماء[64].

وهكذا فطبيعة الحجاج الأصولي في هذه المسألة تلتقي بخصائص القواعد القانونية من حيث أنها قواعد سلوكية تقويمية تأمر بالسلوك الواجب فعله وتنهى عن القيام بأعمال معيّنة، وهي بذلك قواعد إلزاميّة تحتوي على فكرة الجزاء المقترنة بالضرورة بالإلزام، ولا يمكن تصوّر أحد المفهومين دون الآخر[65]، وبهذا يؤكد الخطاب الأصولي تطبيقياً ما توصّل إليه ديكرو[66] (Ducrot) من أن الخطاب الحجاجي خطاب سلطوي بالأساس، لأن هدفه ليس الإقناع والمجادلة فحسب، وإنما الانصياع والخضوع والطاعة المطلقة لصالح المتكلم أو الكاتب كذلك[67].

---

(62) **المستصفى**، ص 143 ـ 144.

(63) انظر: الطبري، **تفسيره**، 4/ 184.

(64) يقول أبو الحسين البصري: «واحتجّ أيضاً بأنهم لو اعتبروا في ذلك لوجب أن لا ينعقد الإجماع لو خالفوا جماعة العلماء فيما أجمعوا عليه، وقد علمنا أن الأمر بخلاف ذلك، لأن قوماً من العوام لو خالفوا جماعة علماء الأمة فيما أجمعوا عليه لوجب قتالهم». **شرح العمد**، 1/ 180.

(65) راجع محمد الشرفي وعلي المزغني، مدخل لدراسة **القانون**، ص 50 ـ 51.

(66) ديكرو أستاذ ومدير أبحاث متقاعد يشتغل خاصة في مجال علم الدلالة اللساني(sémantique linguistique). انظر: قائمة بكتبه ومقالاته في شبكة الإنترنت على الموقع www.ehess.fr/centres/cethith/Ducrot-html.

(67) انظر: Ducrot, *Les échelles argumentatives*, Paris, 1980

وما يلفت نظر الدارس الحديث للخطاب الأصولي في مسألة إقصاء العوام من الإجماع أنه مشحون بمواقف استهجانية للعامة، منها تشبيههم بالصبيان والمجانين[68] لاشتراكهم في نقصان الآلة، وهي التعبير الأصولي عن العقل. ومنها تهميش وجود العامة، فعند السمعاني يعدّ وجودهم وعدمهم في نفس المنزلة[69].

ولا ريب أن هذه الأحكام تنطوي على خلفيّة تمييزية واضحة بين مقام العلماء العالي ومقام العوام السفلي[70]، كما أنها تتأسّس على مسلّمات تقرن العامي بكل ما هو سلبي وتسحب منه الثقة بعقله ونقله[71]، وهي إذ تجرّده من أهمّ مقوّمات إنسانيّته تضعه في ذات منزلة الحيوان ليتحقق تصرف العلماء في العوام كيفما شاؤوا. ولم يكتف أغلب علماء أصول الفقه بإقصاء العوام من المشاركة في الإجماع، بل ألحقوا بهم سائر أصناف العلماء في النحو واللغة وعلم الكلام والحديث والتفسير، فهم جميعاً ليسوا من أهل الرأي والاجتهاد لذلك ينزّلون في منزلة العوام[72]. ويبرز إخراج هذه الفئات من الإجماع أن أهمّ سبب لإقصاء العوام وغيرهم ما تقتضيه المؤسسة الفقهيّة من انفراد بالسلطة العلمية، وما يعنيه ذلك من احتكار السلطة والنفوذ على المجتمع بكافة مجالاته.

## 2 ـ موقف تشريك العوام في الإجماع

لئن مالت الأغلبية السنّيّة إلى إقصاء العوام من مجال الإجماع في أمور الدين

---

(68) يقول السمعاني: «لأن العامّة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان». **قواطع الأدلة**، 1/ 480.

(69) يقول: «والعامّة ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطأ، فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(70) يقول الطوفي: «ما أقبح وأسمج أن يقال في محفل الإجماع والاجتهاد انتظروا الإمام الفاضل المجتهد فلاناً والفلاّح أو المكاري فلاناً أو المقامر فلاناً...». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 34.

(71) يقول ابن العربي: «وهذا الذي قالوه لا متعلّق به، لأن العامي وإن ظنّ به السماع فيتحقّق منه عدم الوعي وقلّة التحصيل فلا يوثق بنقله». **المحصول في أصول الفقه**، ص 121.

(72) يقول البخاري: «ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من أهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف إلا علم الكلام، والمفسّر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد، والمحدّث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس، والنحوي الذي لا علم له بالأدلة الشرعية في الأحكام، لأنّ هؤلاء باعتبار نقصان آلتهم في درك الأحكام بمنزلة العوام». **كشف الأسرار**، 3/ 444.

فإن أقلية من المتكلّمين اختارت إدماج العوام واعتبار وفاقهم وخلافهم للعلماء. وقد تبنّى هذا الاتجاه بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة.

* **الموقف الاعتزالي** :

برز الانشغال بالموقف من العوام لدى المعتزلة منذ الجاحظ في حدود علمنا، فهم في رأيه في منزلة وسطى بين طبقة العلماء وطبقة المجانين والأطفال. يقول : «والعامة وإن كانت تعرف جُمل الدين بقدر ما معها من العقول، فإنه لم يبلغ من قوّة عقولها وكثرة خواطرها أن ترتفع إلى معرفة العلماء، ولم تبلغ من ضعف عقولها أن تنحطّ إلى طبقة المجانين والأطفال»[73].

ويبدو أن عصر الجاحظ شهد بروز تيّار من العلماء اضطرب موقفه من تقويم طاقة العوام على المعرفة[74]، لذلك يردّ عليهم الجاحظ بأن أعدل الأمور وأوسطها اعتبار أن العامّة تعرف «جمل الشرائع الظاهرة الجليّة، وجمل السنن الواضحة المستفيضة، لكنها تجهل تفسير جملها وتأويل منزلها وكلّ منصوص لم يظهر كظهور الحج ولم يُشهر كشهرة رمضان»[75] وينبع موقف الجاحظ من النظرة التفاضلية للطبقات الاجتماعية. ولعلّ ما هو لافت في خطابه أن التفاضل بين العوام والآخرين ليس في المعرفة فحسب، بل هو في الطبائع كذلك. واعتقاده ثبوت طبع كل طبقة اجتماعية يبرز أن مصير كل طبقة قدر محتوم لن تقدر على تغييره[76].

---

(73) الجاحظ، **العثمانية**، ص 256.

(74) يقول الجاحظ : «وإنّكم قد أكثرتم في أمر العوام وخلطتم في الحكم عليهم، فمرة تزعمون أنا نكذب عليهم حين نزعم أنهم غير محجوجين... ومرة تزعمون أنهم يعرفون ما يعرفه الخواص والعلماء ويعلمون ما يعلمه المتكلّمون والفقهاء من إقامة الأئمة وعقد الخلافة، فمرة تخرجونهم من جميع المعرفة ومرة تجعلونهم في غاية المعرفة». المصدر نفسه، ص 257 ـ 258.

(75) المصدر نفسه، ص 258.

(76) يقول الجاحظ : «وأقدار طبائع العوام والخواص ليست مجهولة فنحتاج إلى الإخبار عنها بأكثر من التنبيه عليها، لأنّكم تعلمون أن طبائع الرسل فوق طبائع الخلفاء. وطبائع الخلفاء فوق طبائع الوزراء، وكذلك الناس على منازلهم من الفضل وطبقاتهم من التركيب في البخل والسخاء، والبلادة والذكاء... ولو كانت العامة تعرف من الدين والدنيا ما تعرف الخاصة كانت العامة خاصة وذهب التفاضل في المعرفة. ولو لم يخالف بين طبائعهم سقط الامتحان». المصدر نفسه، ص 256 ـ 257.

ويمكن في ظل المعطيات المتوفرة لدينا حاليًا أن نقرّ أن موقف تشريك العامة في الإجماع هو موقف اعتزالي أصيل تبنّاه بعض كبار المعتزلة في القرن الرابع للهجرة. يقول القاضي عبد الجبار: «والذي يذهب إليه شيوخنا في هذا الباب أن قول الكلّ من المؤمنين أو الأمة في كل زمان معتبر في الإجماع، إلا أن العوام يعتبر قولهم فيه على الحد الذي يصحّ اعتباره. فالقول الذي يعلم أنهم يعرفونه على التفصيل فإنه يعتبر إجماعهم فيه كما يعتبر إجماع الخاصة، والقول الذي لا يمكنهم أن يعرفوه أو يعرفوا طريقه فإنه يعتبر إجماعهم فيه على سبيل الجملة من حيث علم أنهم راضون بما أجمع عليه علماء الأمة»(77). والشيوخ المقصودون في هذا الشاهد هم بالخصوص أبو هاشم الجبائي (ت 321 هـ) وتلميذه أبو عبد اللّه البصري (ت 367 هـ)(78).

وقد اقتدى القاضي عبد الجبار بشيوخه فتوقّف في كتابه **العمد** وقفة مطوّلة بحث من خلالها أقسام الإجماع من حيث الاعتداد بقول العوام(79)، فبيّن أن ما وقع الإجماع عليه ينقسم قسمين، أحدهما نقله مشهور ظاهر للخاصة والعامّة، وهذا القسم لا يعتدّ بالإجماع فيه، لأنه معلوم من طريق النقل الظاهر على وجه يشترك فيه الخواص والعوام، كالعبادات والأحكام المعروفة بالضرورة، نحو أعداد الصلوات المفروضة وصوم شهر رمضان، أمّا القسم الثاني فإن نقله يختصّ بمعرفته الخواص دون العوام، والإجماع في هذا القسم يعتدّ به، لأنّ تأثيره فيه معلوم، إذ لولا الإجماع لأمكن أن يتأوّل جميع ظواهر القرآن وسائر النصوص. وأمّا الإجماع الذي يكون طريقه الاستدلال والاستنباط فإنه وإن اختصّ بالعلماء فإن العوام يدخلون فيه على سبيل الجملة من حيث علم رضاهم بذلك(80).

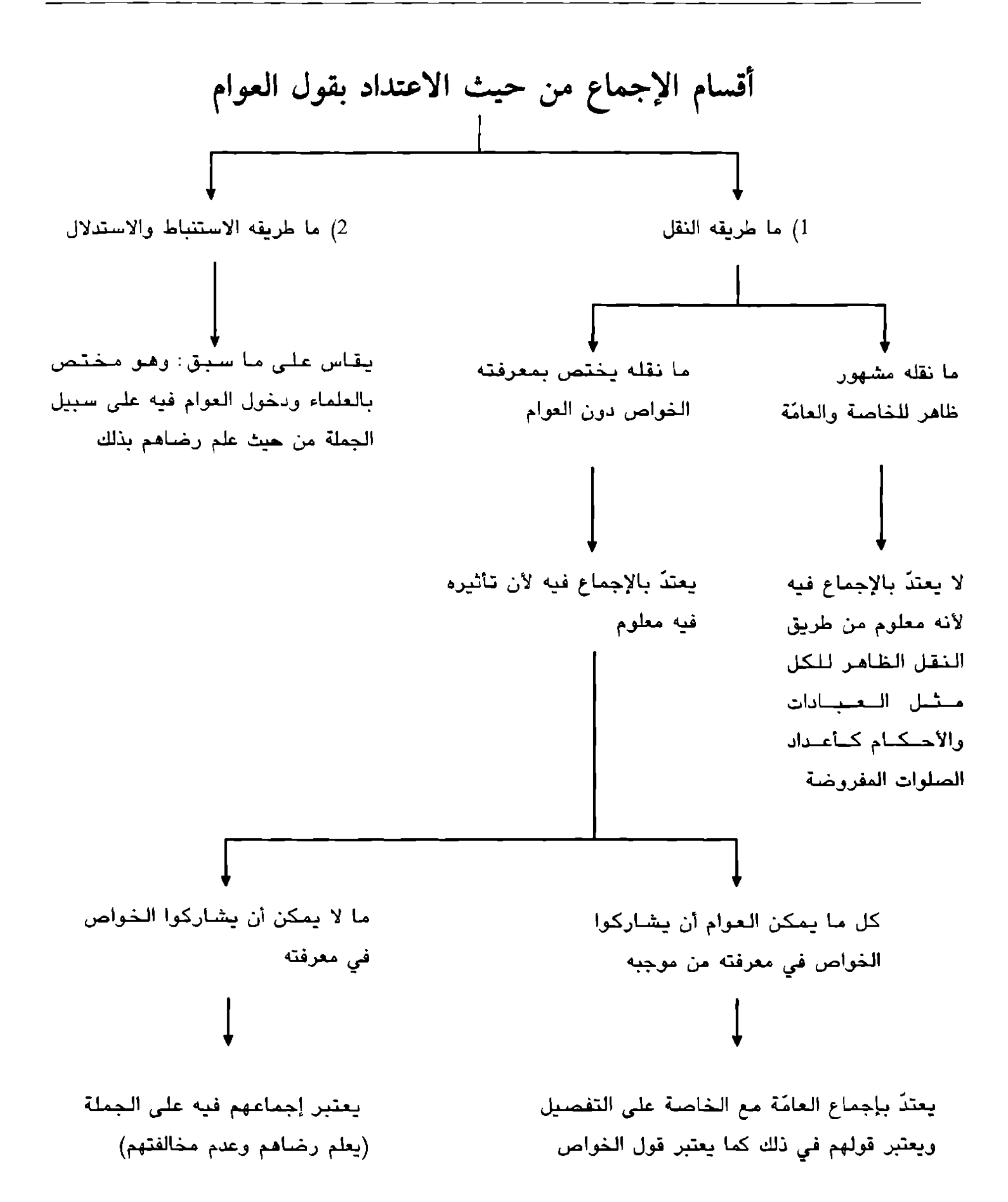
---

(77) أبو الحسين البصري، **شرح العمد**، 1/ 176.

(78) يقول القاضي عبد الجبار «والذي نصره أبو عبد اللّه وحكاه عن أبي هاشم اعتبار كلّ المصدقين في الإجماع على اختلاف مذاهبهم، لأنّ الدليل المعتمد في هذا الباب هو الخبر، والخبر يقتضي ذلك». **المغني**، 17/ 207.

(79) راجع: **شرح العمد**، 1/ 173 ـ 181.

(80) المصدر نفسه، 1/ 176.




موقف القاضي عبد الجبار من خلال
**شرح العمد في أصول الفقه** لأبي الحسين البصري

وهكذا، فإن القاضي عبد الجبار يُدخل العوام في كل أنواع الإجماع، بما فيها ما اختصّ العلماء به. ويتأسس موقفه هذا على اعتبار العامة من أهل الحق واحترام مداركها، فهي تعرف جمل الدّين[81]. وفضلاً عن ذلك يرفض تخصيص أدلّة الإجماع من القرآن والحديث وقصرها على العلماء. يقول : «إن دليل الإجماع من الآية والخبر إنما دلّ ظاهرهما على أن إجماع الكل هو الحجة من المؤمنين والأمة، فمن يخصّص قول بعضهم بكونه حجّة يكون قد أثبت ما لا دليل عليه»[82].

ويستوقفنا في احتجاج القاضي المعتزلي لموقفه نقضه لبعض المسلّمات السنّيّة، من ذلك بالخصوص اعتقاده أن «الأحكام الشرعيّة ليس لها عادة معتبرة بل الواجب أن تتبع فيها الأدلّة، وقد يكون غير الفقيه عارفاً بأدلّة الأحكام كمعرفة الفقيه، بل ربّما كان أعرف»[83]. وبهذا يفنّد مسلّمة جهل العامي والعلماء غير الفقهاء وينزع عنها صفة البداهة والإطلاق، وينتقد ضمنيًا في الآن ذاته الفقهاء المقلّدين المتكلين على غيرهم في الفتيا والاجتهاد. وعلى هذا الأساس رفض تشبيه العوام بمن لا يصدّق بالرسول في عدم الاعتداد بقوله في الإجماع[84]. كما رفض الحلّ العنيف مع العوام إن خالفوا علماء الأمة[85].

ويظهر أن فريقاً من المعتزلة في القرن الرابع لم يتبنّ أطروحة القاضي عبد الجبار وشيوخه[86]، إلا أن الفكر السنّي شهد من تحمّس لها.

---

(81) يقول القاضي عبد الجبّار: «فأمّا من اعتبر في الإجماع إجماع العلماء دون العامة، فقد بيّنا فساد قوله، لأن العامة إذا كانت من أهل الحق عارفة بجملة الدين فلا بدّ من دخولها تحت الأدلّة التي نعتبرها في كون الإجماع حجّة. ولو لم نعتبرها في الإجماع لوجب أن لا يعتبر الكثير من العلماء». **المغني**، 17/ 212.

(82) **شرح العمد**، 1/ 176.

(83) **المغني**، 17/ 212 ـ 213.

(84) يقول: «وأمّا ما ذكره السائل من تشبيه العوام بمن لا يصدّق بالرسول (ع) في أنه لا يعتدّ بقوله في الإجماع فإنه بعيد، لأن العلة في ذلك أنه لا يعرف الحكم الشرعي لا على جملة ولا على تفصيل ولا يرضى به على وجه من الوجوه». **شرح العمد**، 1/ 178.

(85) يقول القاضي: «وقوله إن فريقاً من العوام لو خالفوا علماء الأمة لوجب أن يحاربوا فإنه لا يلزم». المصدر نفسه، 1/ 180.

(86) يقول القاضي عبد الجبار: «ومن شيوخنا من ذهب آخراً إلى أن العوام لا يعتبر إجماعهم، وما لا يمكنهم معرفته من الأحكام، وإنما يعتبر فيما يجري هذا المجرى =

* **الموقف السنّي :**

أشارت **المدوّنة الأصولية الفقهيّة** إلى أن تشريك العوام في الإجماع موقف تبنّاه بعض المتكلّمين[87]. ويذكر في هذا السياق عادة القاضي أبو بكر الباقلاّني[88] وسيف الدين الآمدي، غير أننا نرجّح أن تكون هناك أسماء أخرى لأصوليين مغمورين تبنّوا موقف إدخال العامة في الإجماع، ودليلنا على ذلك ما يقوله حلولو : «وظاهر كلام الآمدي والأبياري (ت 618 هـ)[89] والفهري (ت 679 هـ)[90] إنما هو في توقّف الحجة عليهم (العوام)، بمعنى أن الإجماع لا ينعقد ويكون حجة حتى يوافقوا، لاندراجهم تحت عموم الأمة. . .»[91].

- **موقف الباقلاني**

لا يمكننا بعدُ الاطلاع على موقف الباقلاني من خلال ما كتبه مباشرة، لأن ما طبع من كتابه **التقريب والإرشاد** هو مجلّدات ثلاثة تشكّل الجزء الأول منه فحسب، وهو لا يتضمّن مباحث الإجماع[92]، لذلك سنعوّل على ما ترويه

---

= إجماع الخاصّة فقط». **شرح العمد**، 1/ 178 ـ 179. ويقول محقق **شرح العمد**: «ما ذهب إليه شيوخ المعتزلة أخيرا يظهر من نقاش أبي الحسين في **المعتمد** أنه المختار عنده، ولكنه لم يصرّح بذلك». المصدر نفسه، 1/ 179.

(87) يقول الفرّاء الحنبلي: «وحكي عن قوم من المتكلمين، إذا خالفهم رجل من العامة لم يكن إجماعاً». **العدة**، 4/ 1133.

(88) يقول الشيرازي: «وقال بعضهم: يعتبر قول العامة، وهذا اختيار القاضي الباقلاني». **شرح اللمع**، 2/ 724.

(89) الأبياري: شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن عطية الصنهاجي، فقيه أصولي بارز، شرح البرهاني للجويني. انظر محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 166.

(90) الفهري: الحسين بن عبد العزيز بن محمد القرشي الفهري الغرناطي الموطن، البلنسي الأصل، ويعرف بابن الناظر النحوي، كان من فقهاء المحدثين القرّاء، النحاة، من آثاره: **شرح المستصفى للغزالي؛ شرح الجمل للزجاجي في النحو**. انظر السيوطي: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ص 234.

(91) حسن بن محمد المشاط، **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، ص 193، نقلاً عن حلولو، **الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع**، بهامش «نشر البنود على مراقي السعود»، 2/ 234.

(92) يقول الباقلاني في آخر المجلد الثالث من الجزء الأول: «تمّ الجزء الأول من كتاب **التقريب والإرشاد** ويتلوه في الجزء الثاني باب «الكلام في أحكام أفعال الرسول ﷺ»»، 3/ 431.

المصادر الأصولية من نصوصه وآرائه. وأهمّ نصّ في هذه المصادر يورده الزركشي، وقد آثرنا نقله على طوله النسبيّ لأن بقيّة المصادر لا تكاد تذكر من موقف الباقلاني في مسألتنا إلا إلماعات لا تفي بالغرض. يقول الزركشي «وعبارة التقريب : قد بينّا فيما سلف أن الذي دلّ عليه السمع صحّة إجماع جميع الأمة، وقد ثبت أن الأمة عامة وخاصة، فيجب اعتبار دخول العامّة والخاصة في الإجماع، وليس للخاصة إجماع على شيء يخرج منه العامة. قال والعامة مجمعة على أن حكم اللّه ما أجمعت عليه الخاصة وإن لم يعرفه عياناً. فإن قيل : فإذا لم يكن العامة من أهل العلم بالدقائق والنظر، فلا يكون لهم مدخل في الإجماع، ولا بهم معتبر في الخلاف ؟ قلنا : كذلك نقول ويقول أكثر الناس، وإنما وجب سقوط الاعتبار بخلافهم لإجماع سلف الأمة من أهل كلّ عصر على أنه حرام على عامة كل عصر من أعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماؤهم، فوجب أن لا يعتبر بخلاف العامة لأجل هذا الإجماع السابق على منعهم من ذلك. وجواب آخر : أنه لا يجب ترك الاعتبار بهم، لأنّهم مسلمون وبعض الأمة، بل معظمها، فوجب الاعتبار بخلافهم، وثبت أن ما أجمع عليه العلماء عيْناً وتفصيلاً إجماع العامّة، وإن لم نعرفه عيناً. فإن قيل : فما يقولون لو صار عامة الأمة في بعض الأعصار إلى مخالفة إجماع جميع العلماء وخطئهم، هل يكون إجماع العلماء حجة ؟ قيل : لا يكون قولهم دون قول العامة إجماعاً بجميع الأمة، لأن العامة بعضهم، لكن العامة مخطئون في مخالفتهم، لأنّهم ليسوا من أهل العلم بحكم اللّه، وأنه يحرم عليهم القول في دين اللّه بلا علم، وليس خطؤهم من جهة مخالفة الإجماع، إذ هم بعض الأمة. وجواب آخر أنه لا يعتبر بخلاف العامة ولا بدخولهم في الإجماع، لأجل ما قدّمناه من اتفاق سلف الأمة على تخطئة عامة أهل كل عصر في خلافهم على علمائهم، فوجب سقوط الاعتبار بقول العامّة»[93].

يُبرز هذا النص أن الباقلاني تأثّر بالمعتزلة في تأويل الأدلة النقلية التي يحتجّ بها على مشروعية الإجماع تأويلاً يشمل جميع الأمة[94]، وبما أن الأمة تتكوّن من العامّة

(93) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، 4/ 462.

(94) يقول أبو الحسين البصري: «واحتجّ الأولون بأنه إنّما كان قول الأمة حجة لأنّها بأجمعها معصومة من الخطأ، وليس يمتنع أن تكون جماعتهم الخاصة والعامة معصومة من =

والخاصّة يوجب الباقلاني اعتبار دخول العامة إلى جانب الخاصة في الإجماع. وهكذا فإنّ إجماع العلماء لا ينعقد إذا لم يشارك فيه العامة، ويبرّر هذا الأصولي موقفه بأن العامّة من المسلمين، وأنّها معظم الأمة فيجب الاعتبار بخلافها. كما أنّه لا يمتنع عقلا أن تكون العصمة ثابتة لكلّ الأمّة عامّتها وخاصّتها، عالمها وجاهلها[95].

وهكذا أعاد الباقلاني النظر في حجج الأغلبية السنّيّة، واختار الخروج عن وفاقها ومخالفة تأويلها وإنكار اقتضاء أدلّة الإجماع لأي تخصيص. ويبدو أنّ هذا الموقف يقوم على منطق ضمني يحترم إنسانية العامي، لذلك اعتبر الباقلاني أن تشبيه الأصوليين العامي بالطفل وبالمجنون غير جائز لأن العامي مكلّف وهما غير مكلّفين، كما أن العامي إذا فُهّم الحكم ودليله قد يفهمه[96].

والمرجّح في نظرنا أن يكون الباقلاني قد تأثر بمواقف المعتزلة ممّن أوجبوا تشريك العامة في الإجماع، لأنّه ذو شخصيّة مستقلّة إلى حد كبير، لذلك لا يتورّع عن مخالفة أئمّة المذاهب الفقهية[97]، وفضلاً عن ذلك التقى مع أعلام المعتزلة في عدّة مواقف، مما يبرز أنّه يعرض القضايا على عقله أولاً، ويختار ما يبدو له أكثر انسجاماً مع معطيات المنطق السليم، ويظهر أنّه تأثّر بالخصوص بأبي هاشم

---

= الخطأ، فإذا لم يمتنع ذلك وكانت ظواهر الإجماع تتناول الخاصة والعامة وجب اشتراط دخول العامة ووجب القول بأن اللطف إنما يثبت للأمة بأجمعها وهذا هو الإجماع في قوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 115]، وهذا يتناول العلماء وغيرهم وقوله ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: 110]، وقوله ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: 143]، كل ذلك خطاب مواجهة، يتناول جميع من كان في ذلك العصر من الأمة كالخطاب بالعبادات». **المعتمد في أصول الفقه**، 2/ 26.

(95) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 32.

(96) يقول الطوفي ناقلاً رأي الباقلاني: «وتخصيص هذا الدليل بالصبيان والمجانين إجماعاً لا يوجب تخصيصه بالعامة، لقيام الفرق بينهم من وجهين، أحدهما: التكليف في العامي المكلّف دون الصبيّ والمجنون، والثاني: العامي إذ فُهّم الحكم ودليله قد يفهمه، وقد يخطر له رأي أو مشورة». المصدر نفسه، 3/ 32.

(97) يقول ابن حزم: «ومن العجب أن الباقلاني قطع بخلاف الإجماع على أبي حنيفة بإجازته القراءة الفارسية وصرّح بأن ترتيب الآيات في القرآن إجماع، ومالك عنده مخالف للإجماع، وقطع بأن الشافعي مخالف للإجماع في قوله: بسم اللّه الرحمان الرحيم آية من أم الكتاب، وأن داود خالف الإجماع في قوله بإبطاله القياس». **الفصل**، 4/ 223.

الجبّائي[98]، وهو شيخ القاضي عبد الجبار وأحد المعتزلة المنادين باعتبار العامة في الإجماع.

ولم يقتصر التأثير الاعتزالي على الباقلاني، بل تجاوزه إلى متكلّمين آخرين من أهمّهم الآمدي.

**- موقف الآمدي**

ينطلق الآمدي في كتابه **الإحكام في أصول الأحكام** من بيان أن موقف إقصاء العوام عن الإجماع يتبنّاه أغلب العلماء، وأن الأقلية منهم اختارت عدم تغييب العامة، وهو يصرّح بأنّ هذا موقف القاضي الباقلاني وأنه الرأي الذي اختاره[99]، ويبني موقفه هذا على دليل عقلي هو عصمة الأمة بجميع فئاتها من الخطأ، وهذا الدليل يستند في الأساس إلى الحجج النقلية[100]. ويبتغي بذلك

(98) اتفق الباقلاني وأبو هاشم الجبّائي المعتزلي على أن من كانت له ذنوب فإنّه لا تقبل له توبة من شيء منها حتى يتوب من الجميع. راجع ابن حزم: المصدر نفسه، 2/ 263. واتفق الباقلاني كذلك مع المعتزلة على رفض إمامة المفضول مع وجود الأفضل، مخالفاً بذلك أهل السنّة. يقول ابن حزم: «ذهب طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن اتبعه وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنّه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه. وذهبت طائفة من الخوارج وطائفة من المعتزلة وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه». **الفصل**، 3/ 89. كما أن موقف الباقلاني كاد يتّفق مع أبي هاشم في مسألة هل يجوز أن يكون في الناس من هو أفضل من النبي يقول ابن حزم: «وهذا يكذّب قول أبي هاشم الجبّائي وقول الباقلاني، فإن الجبّائي قال جائز إن طال عمر امرئ أن يعمل ما يوازي عمل نبي من الأنبياء، وقال الباقلاني: جائز أن يكون في الناس من هو أفضل من رسول اللّه من حيث بعثته بالنبوة إلى أن مات». المصدر نفسه، 3/ 35.

(99) يقول الآمدي: «ذهب الأكثرون إلى أنّه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلّون، وإليه ميل القاضي أبي بكر، وهو المختار». **الإحكام**، المجلد 1، 1/ 284.

(100) يقول الآمدي: «وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلّت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

دحض الرأي القائل بوجوب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمّة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم.

ولئن كان الجمهور يحتجّ على إقصاء العوام من الإجماع بأنّهم يجب عليهم تقليد العلماء، فإن الآمدي يردّ عليهم بأنه ليس في وجوب رجوع العوام إلى العلماء ما يدلّ على أن أقوال العلماء دونهم حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم، لجواز أن يكون الاحتجاج بأقوالهم على مَنْ بعدَهم مشروطاً بموافقة العامة لهم[101]، ولا يمتنع عقلاً في نظره أن تكون موافقة العامّة للعلماء المستدلّين شرطاً في جعل الإجماع حجّة، وإن لم يكن العامي مستدلاً. وعلى هذا الأساس يرفض وضع العوام والصبيان والمجانين في نفس المنزلة لِما بينهم من التفاوت في التكليف.

ويواجه الآمدي فكرة الأغلبية السنّيّة القائلة إن العامّي لا يتصوّر منه الإصابة، بسبب جهله بأدلّة الأحكام بأن العقل لا يمنع من تصويب العامّي مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم. وممّا يدلّ على إصابة العامي موافقته للعلماء، وعلى هذا، يجوز أن تكون موافقة العامي شرطاً في جعل الإجماع حجة في رأيه[102].

ويقرّ في نهاية تحليله بأن دخول العوام في الإجماع مسألة اجتهادية، بما يعني غياب نصّ أو إجماع فيها، وبالفعل نراه يعتبر أن احتجاج الجمهور بإجماع الصحابة دعوى لم يقم عليها دليل[103]. غير أن غياب نصّ في هذه المسألة لم يَحُلْ دون تصريحه: «إن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعيًّا وبدونهم يكون ظنيًّا»[104]. ويبطن هذا الموقف تقليص سلطة الفقهاء وإيلاء الفئة المكوِّنة لأغلب الأمة المكانة المحترمة الجديرة بها. بيد أنه ينطوي كذلك على رغبة دفينة لدى كتلة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على حد السواء في التخلّص من سعي الفقهاء إلى احتكار سلطة التشريع.

---

(101) الآمدي، **الإحكام**، المجلد 1، 1/ 285.

(102) المصدر نفسه، 1/ 286.

(103) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(104) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن موقف تشريك العوام مع العلماء هو دعوة إلى مراجعة صلة أكبر فئة عددية مكوِّنة للأمة بالإجماع، مما يعني مراجعة نظرية هذا المصدر التشريعي عموماً وإعادة النظر في من هو أهل للدخول فيها تخصيصاً. وإذا كانت الغاية من ذلك غير صريحة، فإن الأدلّة تشير إلى أن الهدف الحقيقي للمتكلّمين من وراء ذلك التوصّل إلى تقسيم أفضل للسلطة بين الفقهاء والمتكلمين وإدخال هذا الفريق الأخير ضمن أهل الحلّ والعقد، خاصة أن وزنهم أصبح كبيراً، فكثير منهم يعملون في صلب جهاز الحكم، وعلاوة على ذلك فإنّهم موجودون في أنشطة دينيّة متنوّعة إضافة إلى علم الكلام كالتفسير القرآني وأصول الفقه[105].

ولعلّ المطمح الأخير لهؤلاء المتكلمين الحصول على وضع آمن مستقرّ معترف به، لأنّهم كثيراً ما عانوا من تألّب الفقهاء والحكّام عليهم، كما حدث للجويني وأبي نصر القشيري والقاضي عبد الجبار والآمدي وغيرهم[106].

## جـ ـ تقليد العوام بين الإثبات والنفي

### 1 ـ إثبات تقليد العوام للعلماء

لم يقصِ الأصوليون العامة من الإجماع فحسب، بل امتد موقفهم هذا إلى القياس[107] والاجتهاد، وفي المقابل أجازوا تقليد العامّي للعالِم في فروع الشرع لا

(105) لم يوظّف المتكلّمون المسائل الأصولية فحسب لإثبات منزلة المتكلّمين، بل وظّفوا كذلك الآيات القرآنية، فقد فسّروا بعضها في اتجاه الاحتجاج على علوّ شأن علماء الأصول والمتكلمين. راجع الرازي، **تفسيره**، (آل عمران 3/ 7 و18)، 7/ 155.

(106) انظر:

Chaumont, Eric: *Baqillāni contre les légistes sur l'Ijtihād et l'Ijmā'*, (Studia Islamica, LXXIX, 1994).

(107) يقول البصري نقلاً عن القاضي عبد الجبار: «والذي يدلّ على ورود التعبّد بالقياس ما قد علمنا من اتفاق الصحابة على استعماله والرجوع إليه في إثبات أحكام الحوادث التي اختلفوا فيها... فإن قالوا: لو كان العلم بما ذكرتم من اختلافهم في هذه المسائل ضروريًا لوجب أن يشارككم في العلم به سائر الناس، قيل له: والعلماء كلّهم مشتركون في العلم بذلك، ولا خلاف بينهم فيه وطريق العلم يختصّ العلماء والخاصة دون العوام، لأنّه من فروضهم، فقولك إن سائر الناس يجب أن يشاركوكم في معرفته إن =

في أصول الاعتقاد. يقول أبو الحسين البصري : «وعند شيوخنا المتكلّمين وجمهور الفقهاء أنّ فرض العامي في أحكام الحوادث هو الرجوع إلى العلماء والعمل بما يفتون به، وأنهم لم يكلّفوا النظر والاستدلال في معرفتها»[108].

يُبرز هذا الشاهد اتفاق أغلب المتكلّمين من المعتزلة وأغلب علماء أهل السنّة[109] على إقصاء العوام من الاجتهاد في أدلة أحكام القضايا. وقد تبنّى هذا الاتجاه أكثر علماء الشيعة[110] ويبرهن الأصوليون على صحّة موقفهم باعتماد أدلة نقليّة وعقليّة عدة، منها النصوص القرآنية. وكان استخدامها مقتصراً على عدد محدود من الأصوليين[111]، وهذه النصوص لا تتجاوز الأربعة، ويرد في مقدمتها الآية : ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]. وهي في نظر ابن القصار الأصل في جواز تقليد العوام للعلماء. وهذه الآية ومثيلاتها تُعدّ في نظر بعض الأصوليين ردًا على من يعتبر أنه لا يوجد نصّ في المسألة[112]، وادّعى ابن القصار أنه لا يوجد خلاف في أن الآية السابقة والآية ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83] تشرّعان وجوب تقليد العوام للعلماء[113]. وهذا موقف يهدر المعطيات التاريخية، فالطبري والزمخشري وأغلب المفسّرين ذهبوا إلى أن الآية الأولى في مشركي مكّة، فقد أنكروا نبوّة محمد وقالوا : اللّه أعظم من أن يكون رسوله بشراً، فهلاّ بعث إلينا ملكاً فتضمّنت الآية

---

= أردت بذلك الخاصة والعلماء فكلّهم مشتركون في معرفته، فلا ينكره أحد منهم من مثبتي القياس ونفاته». **شرح العمد**، 1/ 324.

(108) المصدر نفسه، 2/ 305.

(109) يقول الباجي: «إن فرض العامي الأخذ بقول العالم، وإنما سمّي تقليداً على سبيل المجاز والاتساع». **إحكام الفصول**، ص 643.

(110) يقول الطوسي: «والذي نذهب إليه أنه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم». **العدّة في أصول الفقه**، 2/ 730.

(111) نذكر منهم ابن القصّار والفرّاء والشيرازي وابن قدامة والطوفي.

(112) يقول ابن قدامة: «فإن قيل لا نسلّم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص، كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، وهذا لا يعلم هذه المسألة، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]». **روضة الناظر**، ص 339.

(113) راجع: **المقدّمة في الأصول**، ص 22.

الردّ عليهم ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ أي أهل **التوراة والإنجيل**، فإنّهم لا ينكرون أن الرسل كانوا بشراً وإن أنكروا نبوّة محمد[114]، ولئن كان أهل السنّة والمعتزلة يؤوّلون أهل الذكر في الآية بأنّهم أهل الكتاب، فإن الشيعة ترى أن المقصود الأئمّة من آل البيت[115].

وقد استدلّ بعض الأصوليين على جواز تقليد العامّي للعلماء بالآية ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، فاعتبروا أن أولي الأمر هم العلماء، وطاعتهم تقليدهم في ما يفتون به. وهذا الاتجاه في التأويل وقع نقده، لأنّ أولي الأمر فسّرت تارة بالأمراء وتارة أخرى بالعلماء، وفضلا عن هذا فإن طاعة العلماء مقيّدة بطاعتهم لله في أحكامهم واجتهاداتهم[116].

وهكذا فإن الأدلّة القرآنية ليست لها من قوة القطع والتصريح ما يشي بأنها تسبغ المشروعية على التقليد، وهذا ما جعل عدداً كبيراً من الأصوليين يُغيّب ذكرها. وينطبق نفس الأمر على الأحاديث، فقد استدلّ عدد محدود من الأصوليين بقلّة من المرويّات المنسوبة إلى الرسول، منها حديث صاحب الشجّة[117]: «**ألا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال**»[118]. وقد بيّن الشوكاني ضعف الاستناد إلى هذا الحديث، لأنّه لا يفيد الرجوع إلى آراء العلماء بل السؤال عن الحكم الشرعي الثابت بالدليل[119].

وقد لجأ الأصوليّون إثر ملاحظتهم ضعف الاستدلال بالقرآن والحديث على

---

(114) انظر: **تفسير الطبري**، 7/ 587. و**تفسير الزمخشري**، 2/ 411.

(115) ارجع إلى تفسير فرات الكوفي، حيث يقول في تأويل أهل الذكر: «نحن أهل الذكر»، ثم يقول: «إن المقصود بالعبارة آل محمد»، ص 235.

(116) انظر الشوكاني، **القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد**، ص 30 ـ 31.

(117) الشجة: الجرح يكون في الوجه والرأس.

(118) أورد هذا الحديث الفرّاء في **العدّة في أصول الفقه**، 5/ 160. وقصة هذا الحديث أن رجلاً على عهد الرسول أصابه جرح في رأسه ثمّ أصابه الاحتلام فأمره أصحابه بالاغتسال فمات، فبلغ ذلك النبيّ فقال: «**قتلوه قتلهم الله، أوَلم يكن شفاء العي السؤال**». رواه ابن ماجه، 1/ 179. ورواه البيهقي من عدّة طرق وضعّفه، راجع «تخريجه» في كتاب الشوكاني، **القول المفيد**، «هامش المحقق»، ص 17.

(119) انظر: لمزيد التوسّع: المصدر نفسه، ص 18.

جواز التقليد ـ إلى إجماع الصحابة. يقول ابن عقيل: «فإنّ العامّي قد ثبت عنده من طريق مقطوع به أنه مأمور بالرجوع فيما ينوبه إلى عالم بالحكم والأخذ بفتواه، وهو إجماع الصحابة»[120].

وقد تبنّى بعض المعتزلة والشيعة هذا الموقف، فالقاضي عبد الجبار يعتبر أنه لا خلاف بين العلماء المتقدمين في أن الواجب على العامّي في أحكام الحوادث استفتاء العلماء فيها والعمل بما يفتون به. ونراه يردّ على من أنكر هذا الموقف بسبب مخالفة بعض معتزلة بغداد لهذا الإجماع، فيقول: «إنّهم لم ينكروا الإجماع الذي ذكرناه وإنما تأوّلوه فادّعوا أنّهم أجمعوا على أن الواجب على العامّي الرجوع إلى العلماء ليبيّنوا له طريقة النظر في حكم الحادثة، لا لتقليدهم فيه، فلم ينكروا أن فرضه الرجوع إليهم عند الحادثة، فإذا بيّنا فساد هذا التأويل سقط»[121] أمّا الأصوليون الشيعة فإنّهم تردّدوا في تأصيل التقليد عن طريق إجماع الأمّة[122] تارة، وإجماع الطائفة الشيعية تارة أخرى[123].

وقد حاول الشوكاني تفنيد حجّة إجماع الصحابة في جواز التقليد، فاعتبر أنّهم كانوا يفتون بالنصوص من الكتاب والسنّة، وهذا شكل من الرواية لا الرأي، وقبول الرواية ليس من التقليد في شيء[124].

كما استدلّ الأصوليون بالأدلّة العقليّة لإثبات مشروعيّة تقليد العوام للعلماء، من ذلك احتياج الناظر والمستدل إلى أحكام وعلوم كثيرة جدًّا تتطلّب المشقّة

---

(120) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ص 158.

(121) راجع البصري، **شرح العمد**، 2/ 308.

(122) يقول الشريف المرتضى: «والذي يدلّ على حسن تقليد العامي للمفتي، أنه لا خلاف بين الأمة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العامي إلى المفتي، وأنه يلزمه قبول قوله لأنه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع». **الذريعة في أصول الشيعة**، 2/ 326.

(123) يقول الشيخ الطوسي: «يدلّ على ذلك أني وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويفتيهم العلماء فيها... وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرتُ...». **العدة**، 2/ 730.

(124) راجع الشوكاني، **القول المفيد**، ص 32.

والتفرّغ لتحصيلها، ولو انشغلت العامة بذلك لتعطّلت حياة الناس لأنّ العوام سيهجرون حرفهم وتجارتهم[125].

وما يلفت النظر في الخطاب الأصولي الخاص بحجج وجوب تقليد العوام للعلماء الخلفيّة التمييزية التي ترفع شأن العالم وتحطّ من العامّي، فتعتبر أن البقاء في الجهل قَدَره، وأن سعيه إلى العلم والتعلّم سيلحق الضرر بالعلماء. يقول الطوفي: «ولعلّ أكثرهم ـ أي أكثر العامة ـ لو تجرّد لطلب أهلية الاجتهاد لا يدركها، إذ قد وجد كثير ممن تجرّد لتحصيل العلم بمات بعد طول المدة فيه على عاميته، إذ المجتهدون لعزّة منصب الاجتهاد كالملوك في الأعصار، لا يوجد منهم إلا الواحد بعد الواحد، فكانت تتعطّل الأحكام بالكلية أو كُلّف العامة الاجتهاد، لأنّهم مادة العلماء، فإذا تشاغلوا بطلب الاجتهاد انقطعت مادة العلماء وغيرهم، وتعطّلت الأحكام، إذ العامّي لا يقوم منه مجتهد وينقطع بتشاغله بالعلم مادة طلبة العلم، فيشتغلون بضروراتهم عن طلبه، فيخلو الوقت عمّن يسترشد في أحكام الشرع»[126].

ويبدو أن الأصوليين أكّدوا على ضرورة تقليد العوام للعلماء لاعتبارين أساسيين، أوّلهما الرغبة في تكريس سلطة العلماء المجتهدين، لذلك شدّدوا على مبدإ طاعة العامّي للعالِم، أمّا الأمر الثاني فهو ما لاحظوه في الواقع التاريخي من ضعف الاجتهاد وتقلّص عدد المجتهدين حتى بين من اكتسب قدْراً من الفقه، فما بالك بالعامّي. يقول الكلوذاني في سياق احتجاجه لجواز تقليد العامّي: «ولأن في إيجاب ذلك (التفقّه) إهمالاً لأمور الدنيا وإفساد حالها، وما أحد أوجب ذلك، ولأنّه ليس كلّ من تفقّه صار من أهل الاجتهاد، على ما نجد عليه كثيراً من أهل زماننا»[127].

(125) يقول أبو الوليد الباجي: «ومما يدلّ على جواز أخذه بأقوال العلماء علمنا بأن الناظر والمستدلّ يحتاج إلى آلاف من علم أحكام الكتاب والسنّة وأصول الفقه وأحكام الخطاب وفهم كلام العرب وغير ذلك من العلوم البعيدة التناول، التي لا يصل إليها أكثر الناس مع النظر والاجتهاد، ولو كُلّف العامة بهذا كان فيه قطع للحرث والنسل والتجارات والمعايش، وهذا مما لم يكلف اللّه عباده بإجماع الأمّة». **إحكام الفصول**، ص 643.

(126) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 654 ـ 655.

(127) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، 4/ 400.

## 2 ـ نفي تقليد العوام للعلماء

يعدّ الشافعي من أوائل العلماء الذين نهوا عن التقليد، يقول: «والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب اللّه شيء إلا بلسان العرب، ووَجَد قائل هذا القول مَنْ قَبِلَ ذلك منه، تقليداً له وتركاً للمسألة له عن حجّته، ومسألة غيره ممن خالفه. وبالتقليد أغفل من أغفل منهم واللّه يغفر لنا ولهم»[128] وقد أكّد موقف الشافعي هذا أصحابُه[129]، وخَصْوه[130] في الآن ذاته، غير أن مواقف أصحابه منه اختلفت بين مؤيّد له ورافض لاتّباعه[131].

ولئن همّشت **المدوّنة الأصولية** موقف الشافعي فإنّها غيّبت كذلك موقف كلّ من النظّام والجاحظ. يقول الحميري: «وإنما ذكر الجاحظ والنظّام أن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال، وقد ذمّ اللّه في كتابه المقلّدين فقال: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 43]. . . والأمة ههنا الدين»[132].

وقد نسج على منوال الجاحظ والنظّام فريق من معتزلة بغداد، على رأسهم جعفر بن حرب (ت 236 هـ)[133] وجعفر بن مبشر (ت 243 هـ)[134] ومن تابعهما

(128) الشافعي، **الرسالة**، ص 42.

(129) يقول تلميذ الشافعي أبو إبراهيم المزني (ت 264 هـ) في أول **مختصره** الذي أخذه من فقه الشافعي: «اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي ومن معنى قوله: لأقرّبه على من أراده، مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط فيه لنفسه». «هامش» كتاب **الأم**، 1/ 2.

(130) يقول القاضي النعمان: «ثمّ صار (الشافعي) إلى مصر، فرجع أيضاً عن الكثير مما كان قد قاله بالعراق والحجاز، وكان ينهى عن التقليد أشدّ النهي، ويعيب أهله، ويردّ على من قاله به». **اختلاف أصول المذاهب**، المصدر المذكور، ص 68.

(131) يقول النعمان: «واتبعه على ذلك بعض أصحابه وقال بعضهم: نتبعه في كل شيء، ونقول بقوله فيه، إلا في نهيه عن التقليد، فإننا نخالفه فيه، ونقلّده. . .». المصدر نفسه، ص 68.

(132) أبو نشوان الحميري، **الحور العين**، ص 290.

(133) راجع: ترجمته بـ **د.م.إ.**، ط 2 (بالفرنسية) لـ A. Nader، 2/ 383.

(134) راجع: ترجمته بـ **د.م.إ.**، ط 2 (بالفرنسية) لـ Schacht, Nader، 3/ 383.

من معتزلة بغداد. وهذا الفريق يمنع تقليد العوام للعلماء، ويفرض عليهم الرجوع إلى العلماء لمعرفة طريق الحكم وأصول النظر[135].

ولا يحتجّ أصحاب هذا الموقف بأيّ دليل نقلي، غير أنّهم في المقابل يعرضون حججاً عقليّة على منع التقليد، فمن ذلك أن العامّي إذا عمل بآراء العلماء دون أن يكون عالماً بمباني تلك الأفكار ومصادرها فإن ذلك أمر قبيح، لأنّه لا يسلم من الخطأ[136]. وعلاوة على ذلك فإن العامّي حسب معتزلة بغداد يستطيع معرفة الأحكام كالعالم، وإن كان الوصول إليها أيسر على العالم، لمعرفته بأصولها، لذلك لا يجوز له التقليد قياساً على عدم جواز التقليد في الأصول، من حيث كان متمكّنا من معرفتها. وقد ردّ أصحاب هذا الموقف على رأي مخالفيهم الذين يعتبرون أن تكليف العامّي معرفة أصول الأحكام يؤدي إلى قطعه عن المعاش، فرأوا أن ذلك لا يقطعه عمّا لا بدّ له من المعاش جملة وإن أدّى إلى اختلال بعضه[137].

واعتمد ممثلو هذا الفريق من المعتزلة قاعدة التحسين والتقبيح العقليين في خطابهم الحجاجي، فاعتبروا أنّه إذا قلّد العامّي العالِم وعمل بقوله أقدم على عمل قبيح لجواز الخطأ على العالم، والفعل الذي لا يؤمن كونه قبيحاً بمنزلة الخبر الذي لا يؤمن كونه كذباً في القبح[138].

ويُعدّ هذا الموقف في نظرنا مناقضاً كلّ المناقضة لما سعى إلى تكريسه الأصوليون. ويبدو أنّ معتزلة بغداد يقدّرون طاقات العامّة الذهنية ويخالفون غيرهم.

(135) يقول البصري: «ذهب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى أن العامّي لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث وإنما يلزمه الرجوع إليه ليعرّفه طريقة النظر وينبّهه على أصولها فيعمل بما يوجبه نظره فيها». **شرح العمد**، 2/ 303.

(136) يقول البصري: «واحتجّ من ذهب إلى القول الأول (منع التقليد) بوجوه، الأول: إن العمل من حقّه أن يتبع العلم، لأن العلم الواقع لا عن العلم يكون قبيحاً من حيث لا يؤمن كونه خطأ، وطريق التقليد غير طريق العلم، فثبت أن التقليد في شيء من الأحكام والعبادات لا يجوز». المصدر نفسه، 2/ 306.

(137) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(138) المصدر نفسه، 2/ 307.

إلا أن موقفهم لم يكتب له الانتشار داخل فرقتهم[139]. وهذا لا يعني أن ذمّ التقليد ومنعه قد توقّف، فالقاضي النعمان حمل على المقلّدين ونهى عن تقليد الصحابة[140]، وكذلك فعل ابن حزم. يقول: «والتقليد حرام، ولا يحلّ لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»[141].

وقد تميّز هذا الفقيه الظاهري بالتسوية بين العامّي والعالِم في الاجتهاد فكلاهما يلج هذا المجال، غير أن كل طرف يأخذ منه بالقدْر الذي يناسب طاقته[142] ولا يرى أن تكليف العامّي النظر يؤدي إلى ضياع أموره، فالنظر به صلاح الأمور لا ضياعها، فكل إنسان يجب عليه في رأيه أن يعرف أحكام دينه وما هو محرّم عليه وما هو مباح له. يقول: «ليس النظر شيئاً غير تعريف ما أمر اللّه به ورسوله في هذه اللوازم لنا، ولو كلّفنا اللّه إضاعة أمورنا للزمنا ذلك...»[143].

ويبدو أن موقف ابن حزم من التقليد ناشئ من ملاحظته كثرة الفقهاء وتناقض اجتهاداتهم. يقول: «وأيضاً فنقول لمن أجاز التقليد للعامي: أخبرنا من تقلّد؟ فإن قال عالم مصر، قلنا: فإن كان في مصر عالمان مختلفان كيف يصنع؟ أيأخذ أيّهما شاء؟ فهذا دين جديد، وحاشا للّه أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة، حرام حلال معا من عند اللّه تعالى. ثم العجب كلّه أن يكون فرض للعامي الذي مقامه بالأندلس تقليد مالك، وباليمن تقليد الشافعي، وبخراسان تقليد أبي حنيفة، وفتاويهم متضادة، أهذا دين اللّه تعالى منه؟[144] وفضلاً عن هذا فإن ابن حزم عاصر جماعة يقولون بسدّ باب الاجتهاد ويوجبون التقليد حتى على العلماء، وهكذا

---

(139) انظر: ردّ أبي الحسين البصري على أطروحاتهم في كتابه **المعتمد في أصول الفقه**، 2/ 362 - 363.

(140) راجع: كتابه **اختلاف أصول المذاهب**، الباب الثاني: «ذكر أصحاب التقليد والردّ عليهم في انتحالهم إيّاه»، ص 55 - 68.

(141) ابن حزم، **النبذة الكافية في أصول أحكام الدين**، ص 86.

(142) يقول ابن حزم: «والعامي والعالم في ذلك سواء، وعلى كلّ أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد». المصدر نفسه، ص 88.

(143) ابن حزم، **الإحكام**، 6/ 256.

(144) ابن حزم، **النبذة الكافية**، ص 88.

ضاق مبدأ تقليد العلماء المجتهدين عموماً وتحوّل إلى تقليد علماء مذهب واحد، يقول الشهرستاني : «إن علماء الفريقين لم يجوّزوا أن يأخذ العامي الحنفي إلا بمذهب أبي حنيفة، والعامي الشافعي إلا بمذهب الشافعي، لأن الحكم بأن لا مذهب للعامي، وأن مذهبه مذهب المفتي يؤدّي إلى خلط وخبط، فلهذا لم يجوّزوا ذلك»[145].

وقد نسج الشوكاني على منوال ابن حزم في النهي عن التقليد[146]، وأبدى عجبه من أنّ كثيراً من علماء أصول الفقه لم ينقلوا موقف منع التقليد إلا عن بعض المعتزلة[147]، والحال أنّ مذهب أغلب علماء السنّة، وفي مقدمتهم مالك والشافعي وأبو حنيفة، النهي عن التقليد[148].

## خاتمة

يؤدّي النظر في موقف **المدوّنة الأصولية** من العامّة إلى نتائج عدة، من أهمّها أن المسألة خلافيّة وجداليّة وغير محسومة عن طريق نصوص صريحة وقطعية الدلالة، وهذا يخالف مسعى بعض الأصوليين إلى تأكيد بديهيّة الموقف من العامة[149]، كما تُوصِلنا إلى أن الموقف من صلة العامة بالمسائل الدينية كان مسألة اعتقادية في

(145) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 206.

(146) خصّص الشوكاني رسالة لإبطال التقليد وسمها بـ «القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد»، كما كرّس في كتابه **إرشاد الفحول** فصلاً مهمًا بعنوان «في التقليد وما يتعلّق به من أحكام المفتي والمستفتي»، ص 860 ـ 881.

(147) المصدر نفسه، ص 867.

(148) المصدر نفسه، ص 866.

(149) يقول الشيخ محمد كاظم الخراساني في فصل «في التقليد»: «ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهيًا جِبلّيًا فطريًا لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً، غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتابا وسنّة...». **كفاية الأصول**، وهو منشور بالإنترنت على الموقع:

http:/www.u-of-islam.net/maktaba/Aosool/Kifaya/

وقد نقد رضا الصدر موقفه هذا قائلاً: «وفي كلامه مواقع من النظر، أحدها في دعوى بديهيّته، فإنه لو كان جواز التقليد في الأحكام الشرعية أمراً بديهيًا لم يختلف فيه اثنان، والحال أنه قد وقع الاختلاف فيه... فقد خالف فيه بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب، فأوجبوا على العوام الاستدلال...». **الاجتهاد والتقليد**، ص 79.

الأساس فصلت بين الفكر السنّيّ والفكر الاعتزالي، فالأول يُقصي العامة من الإجماع والاجتهاد ومن القدرة على معرفة طرق الأحكام وأدلتها، أمّا الثاني فإنه يدمج العامة في الإجماع ويمنعها من التقليد، لأنه يؤمن بقدرتها على فهم الأدلّة(150).

ويتّسم الخطاب الأصولي في مواقفه من العامة بالتناقض بين منطلقاته ونتائجه، فالأصوليون ينطلقون في البداية من إجماع الأمة الإسلامية بكامل فئاتها ليصلوا في النهاية إلى فهم نخبوي للإجماع يقصره على العلماء المجتهدين(151).

ويبدو الموقف الأصولي من العامة متصلاً بالواقع التاريخي، من ناحية خدمته لفئة اجتماعية مخصوصة هي فئة الفقهاء، فهو يسعى إلى تثبيت سلطتها ومنع أي خلخلة للمرتبية الاجتماعية، لذلك فهو يمنحها المسوّغ الإيديولوجي لكي تكرّس مبدأ الطاعة لها ولتجريم الخروج على تعاليمها، وليس أدلّ على ذلك من أن غلق باب البحث على العامة يبرّر بأنّه يهدف إلى دوام عيش الخاصة كما يقول الغزالي(152).

وهكذا فإن ما كان يهمّ العلماء مصلحتهم وامتيازاتهم وصلاتهم بالسلطة السياسية، أمّا مصلحة الفئات الأكثر عدداً في المجتمع الإسلامي فإنها تأتي في مرتبة ثانية.

ولئن صوّرت **المدوّنة الأصولية** طبقة العامة بشكل قاتم يؤكّد على جهلها وقصور فهمها، فإن المعطيات التاريخية تدعونا إلى إعادة النظر في هذا الموقف ومراجعة تقويم الدور الحضاري للعوام، فقد كانت العامة تجلس في حلقات العلم وتسمع العلماء مثلها مثل الخاصة(153)، وكانت لها معرفة بالحديث وتروي منه ما لا

---

(150) يقول الخوارزمي: «اعلم أن مذهب أهل السنّة والجماعة أن العوام مؤمنون، لأنّهم يعرفون اللَّه بدليل إلا أنّهم يعجزون عن تعبير الأدلة وسردها، والمعتزلة حيث يشترطون معرفة الجواهر والأعراض...». **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، ص 39.

(151) راجع عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 165.

(152) يقول الغزالي: «بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها... وبالجملة لا ينبغي أن يفتح للعوام باب البحث، فإنه يعطّل عليهم صناعاتهم التي بها قوام الخلق ودوام عيش الخواص». **الإحياء**، 1/ 58.

(153) يقول أبو يعلى الفرّاء: «قال أبو بكر بن جابر خادم أبي داود: كنت مع أبي داود ببغداد فصلّينا المغرب، إذ قرع الباب ففتحته فإذا خادم يقول: هذا الأمير أبو أحمد الموفق =

يرضي العلماء أحياناً[154] وهي مطلعة على تفسير القرآن واتجاهاته المتناقضة أحياناً، لذلك كان تشبّث العامة بأحد التفاسير الممكنة مدعاة إلى اندلاع الفتن[155]، وكانت تقع مناظرات بين العلماء والعوام حول مسائل دنيوية أو دينية[156].

ولم يكن كلّ العوام ضعيفي التديّن، كما يسعى الفقهاء والأصوليون إلى تصويره، فإن كثيراً منهم حسب قول الشوكاني: «يجدّ في صيانة اعتقاده أكثر ممن يعتقد ذلك بالأدلّة»[157] ودفعت الحميّة الدينية العوام إلى نقد خضوع العلماء لأصحاب الحكم[158]، وإلى الاحتجاج على تدريس العلماء في مدرسة بنيت على مكان مغصوب[159]، وإلى المطالبة بإلغاء مظاهر الفساد الأخلاقي في المجتمع ومعاقبة من يبيع النبيذ[160].

وقد اعتبرت العامة في القرن الخامس للهجرة أن إضافة لقب «ملك الملوك»

---

= يستأذن، فدخلت إلى أبي داود فأخبرته بمكانه، فأذن له، فدخل وقعد ثم أقبل عليه أبو داود فقال: ما جاء بالأمير في مثل هذا الوقت؟ فقال خِلالٌ ثلاث، فقال: وما هي؟ قال: تنتقل إلى البصرة فتتخذها وطناً... وتروي لأولادي كتاب **السنن**. فقال: نعم هات الثالثة، قال: وتفرد لهم مجلساً للرواية، فإن أولاد الخلفاء لا يقعدون مع العامة، فقال: أما هذه فلا سبيل إليها، لأن الناس شريفهم ووضيعهم في العلم سواء. قال ابن جابر: وكانوا يحضرون بعد ذلك ويقعدون في حيرى ويضرب بينهم وبين الناس ستر فيسمعون مع العامة». **طبقات الحنابلة**، 1/ 162.

(154) قال لنا أبو بكر أحمد البزار: سألتهم عما يروى عن النبي مما في أيدي العامة يروونه عن النبي أنه قال: «مثل أصحابي مثل النجوم، فبأيها اقتدوا اهتدوا...». **إيقاظ الهمم**، 1/ 155. ويقول ابن تيمية: «وما يرويه بعض العامة من أنه قال: «إذا سألتم اللّه فاسألوه بجاهي، فإن جاهي عند اللّه عظيم، فهو حديث كذب موضوع، لم يروه أحد من أهل العلم». راجع **فتاوى ابن تيمية**، 126 ـ 127.

(155) انظر ابن كثير، **البداية والنهاية، أحداث سنة 317 هـ**، 11/ 162.

(156) راجع: خبر عالم يفرح بالانتصار على عامّي في مناظرة لدى ابن العربي، **العواصم من القواصم**، 2/ 20.

(157) انظر: **إرشاد الفحول**، ص 864.

(158) راجع: معاداة العامة للحجابة العامرية ونقد خضوع العلماء والقضاة لأهوائها، النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص 78 ـ 79.

(159) ابن الجوزي، **المنتظم**، 8/ 246 ـ 247.

(160) المصدر نفسه، 8/ 272.

إلى السلطان البويهي، يمثّل تعدياً على مجال خاص باللّه، فهو وحده من له حق التلقّب بهذا اللقب[161]، وبرهنت العامة في عدّة عصور وفي مناطق مختلفة أن طاقاتها الذهنية والإبداعية لا ينبغي الاستهانة بها، وأنّ في مقدورها تجاوز مرحلة استهلاك المعرفة إلى إنتاجها، وهذا ما تجلّى من خلال الأمثال والأشعار الشعبية، وخير مثال على ذلك شكل شعري شعبيّ أبدعته عامة الأندلس يطلق عليه الزجل[162].

وهكذا فإن الموقف الأصولي حين يصوّر العامة في صورة الفئة الغارقة في الجهل والبعيدة عن العلم والتعلم[163] إنّما يبرّر الوضع الاجتماعي القائم على التمييز، ويناقض فئة قليلة من العلماء الذين نوّهوا بدور العوام الاقتصادي والاجتماعي وإن حرموا من الحياة الكريمة[164]. وهذا الموقف الأصولي قد يكون غاب عن أصحابه أنه وهو يُقصي الفئة الأكبر عدداً في الأمة يقع في تضارب مع مبادئ الإسلام التي تتوجّه إلى كلّ أصناف المجتمع دونما تمييز أو تفضيل لصنف على آخر. فمقياس التفاضل الوحيد هو التقوى. وتعبّر مواقف تفضيل العلماء على العوام والخلفيات التمييزية بين الفئتين، وصراع أصناف العلماء على احتكار سلطة التشريع، عن عودة العصبيات التي أطلّت برأسها من جديد بعد أن كانت مكبوتة زمن الوحي.

(161) انظر: تفاصيل هذه الحادثة لدى السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 3/ 305.

(162) يقول القنّوجي: «ولما شاع فنّ التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فنًّا سمّوه بالزجل، والتزموا النظم فيه على مناحيهم.. وهذه الطريق الزجلية لهذا العهد هي فنّ العامّة بالأندلس من الشعر. **أبجد العلوم**، 1/ 314 ـ 315. وانظر: «الأصول العامية للزجل» في كتاب أنخل جونثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص 158.

(163) يقول القاضي عبد الجبّار: «إن العوام كانوا يرجعون إلى علماء الصحابة والتابعين في أحكام الحوادث على طريق الاستفتاء دون التعلم، وأنّهم كانوا يسلكون معهم مسلك الفتوى دون التعليم...». **شرح العمد**، 2/ 308.

(164) راجع: إخوان الصفا، **الرسائل**، 1/ 258.

## الفصل الثاني

# مواقف الأصوليين من فئة الرقيق

رافقت ظاهرة العبوديّة الإنسان منذ أقدم العصور وعبر مختلف مناطق العالم، ففي الحضارة السومريّة قبل ألفي سنة من ميلاد المسيح كان السيّد يملّك عبده ملكيّة كاملة وله كلّ الحقوق عليه بما في ذلك بيعه أو قتله، وكان العبد بمثابة أثاث المنزل أو الحيوان الأهلي[1].

والعبيد عند الفلاسفة اليونانيين ليسوا مواطنين بل عبيد المواطنين. يقول أرسطو: «إن نفع الحيوانات الخاصّة ونفع العبيد واحد تقريباً، هؤلاء وأولئك يساعدوننا بنجدة قوّتهم الجسميّة على تلبية حاجات الوجود»[2].

وفي القرن الثاني الميلادي في أوج ازدهار الإمبراطورية الرومانية كان يوجد في روما أربعمائة ألف عبد يطعمون عشرين ألف مواطن حسبما يذكر المؤرّخ ديمتريوس ألفاليري[3].

---

(1) انظر:

Meyer, Jean, *Esclaves et Négriers*, Paris, 1986, p. 16.

(2) راجع: موريس لانجليه، **كتاب العبودية**، ترجمة إلياس مرقص، ص 78.

(3) راجع: جون مايار، المرجع نفسه، ص 18.

وقد مارس العرب العبودية قبل الإسلام وبعده، وسعى فقهاء الإسلام إلى وضع تشريعات تحكم هذه الظاهرة في مختلف مجالات الحياة، ويعتبر الرقّ، في نظرهم وضعيّة طارئة وعارضة، فالأصل هو الحرية. يقول الكلوذاني: «إن العبيد في الأصل أحرار عقلاء وإنما طرأ عليهم لزوم حق»[4]. ويتأسّس هذا الموقف على اعتبار العبد كائناً عاقلاً مكلّفاً، لذلك يستوي مع الحرّ في توجيه خطاب التكليف إليهما، غير أن بعض العوارض قد تمنع بعض أنواع التكليف من تعلّقها بالعبد، وهذه العوارض تنقسم حسب بعض الأصوليين إلى نوعين: سماويّة ومكتسبة، ولا يبدو وضع الرق بين العوارض السماوية[5] غريباً في منظومة فقهية دأبت على وصل أفكارها بالمقدّس بإسباغ المشروعية الدينية عليها.

ولئن كان تعريف الرقّ شرعيّا أمراً نادراً في **المدوّنة الأصولية**، فإننا عثرنا عليه لدى الخبازي، الفقيه والأصولي الحنفي (ت 691 هـ)، ذلك أنه يقول: «وأما الرقّ فهو عجز حكمي شرع جزاء في الأصل لكنّه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملّك والابتذال»[6]. ويستوقفنا في هذا التعريف أمران، أوّلهما أنه تعريف فقهيّ للرق، لأن المقصود بالعجز الحكمي أن الشارع لم يجعل العبد أهلاً لكثير مما يملكه الحرّ، كالشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك. أما الأمر الثاني فإنه سبب تشريع الرقّ فهو في الأصل جزاء للكفر، يقول السعد التفتازاني[7] (ت 793 هـ): «وأما سبب عروضه، فالأصل فيه هو أن الإنسان إذا امتنع من قبول تكليف الشارع بعد بلوغه إليه وعاند فيه، فقد ألحق نفسه بالبهائم والجمادات الخالية عن العقل الذي هو مناط إدراك دلائل الوحدانية وتصديق

---

(4) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، 1/ 285.

(5) يقول الخبّازي في باب «في الأمور المعترضة على الأهلية»: «العوارض نوعان سماوي ومكتسب، أمّا السماوي فهو الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرقّ والمرض والحيض والنفاس والموت...». **المغني في أصول الفقه**، ص 369.

(6) المصدر نفسه، ص 374.

(7) التفتازاني نسبة إلى تفتازان: بلدة بخراسان ولد فيها، وهو فقيه شافعي له عدة مؤلفات منها **التلويح في كشف حقائق التنقيح**، وهو **شرح** على **التنقيح** لصدر الشريعة عبيد اللّه بن مسعود. انظر: قائمة بمؤلفاته لدى يوسف إلياس سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، 1/ 635.

المعجزات، وإذا كان على تلك الصفة، فقد استحقّ أن تجري عليه أحكام ما تشبّه به، ولذلك أساغ الشارع في حقّه حكم غير الإنسان من كونه مملوكاً لا مالكاً»[8].

لكن هل يعني هذا أن الموقف الفقهي الأصولي يضع العبد في منزلة الأشياء والحيوانات؟ إن الجواب عن هذا السؤال يكون بالإيجاب والسلب في الآن نفسه، فللعبد في المنظومة الفقهية الأصولية طبيعة مزدوجة، فهو من جهة شيء وبضاعة وسلعة ومال، لكنّه من جهة أخرى إنسان وكائن عاقل ومكلّف. وعبارة التفتازاني بليغة في هذا السياق، يقول: «لا يكون حكم الحيوان والجماد شاملاً له من كل وجه، بل من حيث انتزاع سمات الكمالات ومراتب التفضيل، أمّا أصل التكريم العام لبني آدم فلا يخرج منه، لكي يكون صالحاً لعوده لأصله من الحرية بما يطرأ من العتق»[9].

ففي المستوى الأول اعتُبر العبد بضاعة أو مالاً، لذلك يمكن بيعه أو شراؤه أو وهبه أو رهنه. يقول أبو حنيفة في رجل يبيع العبد: «على أن البائع بالخيار فقبض المشتري العبد فأغلّ في يده غلّة تمّ البيع أو انتقض، فالبائع أحقّ بالغلة لأن العبد لم يخرج عن تملّكه»[10]. وهذه المسألة تتأسّس على أن الأصل عند أبي حنيفة أن كلّ مملوك أغل غلّة أو وهبت له هبة فالغلّة والهبة للسيّد، تمّ الملك أو انتقض. ويشارك الحنفيّةَ في نفي ملكيّة العبد الشافعيةُ والحنابلةُ، لكن المالكية يشذّون عنهم في قولهم بحقّ العبد في الملكية، بل هم يوسّعون من نطاق هذه الملكية فيجيزون أن يشتري العبد أَمة من ماله وأن يتسرّى بها دون إذن سيّده[11].

وبما أن العبد والجارية مال، رأى الفقهاء والأصوليون أنه لا بدّ من الاحتياط في بيعهما وشرائهما، لذلك أُبيح النظر إلى الجارية على الاستقصاء بخلاف الحرّة.

---

(8) نقلنا هذا الشاهد عن «رسالة» محمد بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، وردت ضمن كتاب المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران، **محمد بيرم الخامس، بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة**، ص 294.

(9) المصدر نفسه، ص 294.

(10) راجع: الدبوسي، **تأسيس النظر**، ص 23 ـ 24.

(11) راجع: توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة**، 2/ 541.

ولمّا كان هذا الأمر مخالفاً لظاهر النصّ القرآني، استند الأصوليون إلى مبدأ تخصيص العموم[12].

وينجرّ عن اعتبار العبد مالاً وسلعة تنزيله في نفس منزلة الحيوانات، وكثيراً ما شبّه العبيد بالبهائم لتبرير سلبهم حقوقاً فرديّة أو اجتماعية أو سياسية. من ذلك ما يرويه الآمدي عن أصحاب موقف إخراج العبد من الخطاب العام بالعبادات : «فإن قيل العبد من حيث هو عبد مالٌ لسيّده، ولذلك يتمكّن من التصرف فيه حسب تصرّفه في سائر الأموال، وإذا كان مالاً كان بمنزلة البهائم، فلا يكون داخلاً تحت عموم خطاب الشارع»[13].

وبالرغم من ردّ الآمدي بأن كون العبد مالاً مملوكاً لا يخرجه عن جنس المكلّفين إلى جنس البهائم[14]، فإن الصّورة الواصلة بين العبيد والحيوانات ازدادت رسوخاً وتواتراً إلى حدّ أنّ أحد كتب الحسبة يتضمّن باباً بعنوان «في الحسبة على نخاسي العبيد والدواب»[15]، وهو يوجب على المحتسب أن يعتني بحسن معاملة المالك للعبيد والحيوانات. أمّا في المستوى الثاني فإن العبد إنسان، لكن هل هو متساو مع الإنسان الحر في نظر الفقهاء الأصوليين ؟

لا ريب أن أغلبيّة علماء الدين فضّلت الحرّ حتى عدّت أفضليّة الحر على العبد قاعدة من القواعد التي يقوم عليها الفقه الإسلامي[16]. وينهض هذا الموقف على عجز العبد وعدم استقلاله بإرادته. يقول القرطبي : «استدلّ من فضّل الحرّ

---

(12) يقول الرازي: «اتفقوا على تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: 31] بالحرائر دون الإماء، والمعنى فيه ظاهر وهو أن الأمة مال فلا بدّ من الاحتياط في بيعها وشرائها، وذلك لا يمكن إلا بالنظر إليها على الاستقصاء، بخلاف الحرة». **تفسيره**، 23/ 179.

(13) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج 2، 2/ 290.

(14) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(15) راجع عبد الرحمان الشيزري (ت 589 هـ)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، الباب 34 «في الحسبة على نخاسي العبيد والدواب»، ص 84 ـ 85.

(16) انظر :

CHARFI, Mohamed, *Islam et liberté, le malentendu historique*, Alger, 2000, p. 121. 1ère édition, Albin Michel, 1998.

بأن قال الاستقلال بأمور الدين والدنيا إنما يحصل بالأحرار، والعبد كالمفقود لعدم استقلاله، وكالآلة المصرفة بالقهر وكالبهيمة المسخرة بالجبر، ولذلك سلب مناصب الشهادات ومعظم الولايات ونقصت حدوده عن حدود الأحرار إشعاراً بخسّة المقدار. والحر وإن طولب من جهة واحدة فوظائفه فيها أكثر، وعناؤه أعظم فثوابه أكثر»[17].

وقد استند من فضّل الحرّ على العبد إلى عدّة آيات، من أهمها ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ [النحل: 75] فقد فهم المسلمون من هذه الآية حسب عبارة القرطبي نقصان رتبة العبد عن الحرّ في الملك وأنه لا يملك شيئاً وإن ملك[18].

ويبدو أن من أهمّ تجليات تفضيل الحرّ على العبد عدم تساويهما في الأحكام والحدود فالعبد لا يُحَدّ حدًّا كاملاً بل يطبّق عليه نصف حدّ الحر، لأن الحرية من صفات الكمال والرقّ مُنَصِّف للحد[19]، وهذا ما دعا ابن قيّم الجوزية إلى تبرير هذا الوضع في فصل وسمه بـ «جعل حدّ الرقيق على النصف من حدّ الحر»[20]، استهلّه بقوله «لا ريب أن الشارع فرّق بين الحرّ والعبد في أحكام وسوّى بينهما في أحكام. فسوّى بينهما في الإيمان والإسلام ووجوب العبادات البدنية كالطهارة والصلاة والصوم لاستوائهما في سببهما. وفرّق بينهما في العبادات المالية كالحج والزكاة والتكفير بالمال لاستوائهما في سببهما. وأمّا الحدود، فلمّا كان وقوع المعصية من الحرّ أقبح من وقوعها من العبد، من جهة كمال نعمة اللّه تعالى عليه بالحرية وأنْ جعله مالكاً لا مملوكاً فاستحقّ من العقوبة أكثر ممّا يستحقّ من هو أخفض منه رتبة وأنقص منزلة»[21].

---

(17) القرطبي، **تفسيره**، الآية 3 من سورة النساء.

(18) راجع: تفسير القرطبي لهذه الآية 10/ 147.

(19) يقول الخبازي: «وقلنا هذا نكاح يملكه العبد بإذن مولاه، فكذا الحر، وهذا قويّ الأثر لأنّ الحرية من صفات الكمال وأسباب الكرامة، والرقّ مُنَصِّف للحدّ، فيجب أن يكون الرقيق في نصف الحدّ مثل الحر». **المغني**، ص 329.

(20) انظر كتابه **أعلام الموقعين**، 2/ 113 ـ 114. وانظر ابن اللحام، فهو يقول: «ومنها الحدود، فإنه (العبد) على النصف من حد الحر في الزنا وشرب الخمر والقذف...». **القواعد والفوائد الأصولية**، ص 227. وراجع أيضاً الكاساني، **بدائع الصنائع**، 5/ 113.

(21) ابن قيّم الجوزية، المصدر المذكور، 2/ 113.

وقد أثار هذا الخطاب الفقهي التمييزي حفيظة كثير من العلماء والمذاهب الإسلامية، فهذا إبراهيم النظّام يمنع من القياس عقلاً بسبب تناقض المنظومة الفقهيّة، قائلاً: «إن مدار الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس في هذا الشرع. من ذلك جعل الحرّة القبيحة الشوهاء تحصّن والمائة من الجواري الحسان لا يحصنّ»[22].

كما نقد الخوارج الأحكام الفقهيّة التي تميّز بين الأحرار والعبيد، وتساءلوا «كيف يُجلد العبد القاذف أربعين مع قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: 4] ولم يذكر حرًّا ولا عبداً، وكيف يجلد العبد على الزنا خمسين وإنما ذكر اللَّه الإماء دون العبيد فقال: ﴿فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النساء: 25][23].

وهذا النقد لم يفلح في تغيير مواقف الفقهاء والأصوليين، فهم يعتقدون أن مرتبة العبد أنقص من مرتبة الحرّ، لكنّه خفّف منها عند فريق منهم كالكلوذاني[24]. ولم يكن هذا النقد لينجح، لأن الرقيق من فئات العامة ولن تسمح لهم الخاصة بالارتقاء إلى منزلتها ومشاركتها في امتيازاتها[25] كما أن رجال السياسة والحكم لم يكونوا ليسمحوا للعوام عموماً والرقيق خصوصاً بمشاركتهم في السلطة، وقد سعى الفقهاء المتحالفون مع جهاز الحكم إلى إسباغ المشروعية الدينية على إقصاء

---

(22) راجع الرازي، **المحصول**، 2/ 293 ـ 294.

(23) المصدر نفسه، 2/ 165.

(24) يقول الكلوذاني مدافعاً عن إدخال العبيد في الخطاب بالعبادات: «وإنهما متساويان في حقّ اللَّه تعالى، لأنّهما ملكه. ثم نقصه لا يمنعه من المشاركة (في الخطاب) لنقص العجم عن العرب... ولأنّه قد ساواه في توجّه الخطاب الخاص إلى كلّ واحد منهما وتوجّه النهي إليهما، فكذلك في العام لا فرق بينهما. ولأن عدم المماثلة قد حصل من وجه آخر غير الخطاب وهو أن العبد لا يملك وهو مال يباع ويوهب كسائر الأموال. ولا يُقتل الحرّ بقتله ولا يحدّ بقذفه فأغنى عن تحقيق نقصه بإخراجه عن مطلق الخطاب». **التمهيد**، 3/ 289.

(25) يقول بدري محمد فهد: «أمّا الذين ينتمون إلى العامة فهم أهل المهن والصنائع والتجار والخدم من الإماء والرقيق والفلاحين والجند...». **العامّة ببغداد في القرن الخامس للهجرة**، ص 13.

العبيد من السلطة. وهذا ما يشرّع لنا التساؤل عن المنزلة السياسية للعبد في المنظومة الفقهية الأصوليّة.

### أ ـ المنزلة السياسية للعبيد

تطرّق الفقهاء والأصوليون إلى مسألة مشاركة الرقيق في الحياة السياسية، وذهب أغلبهم إلى إقصاء العبد من تولّي المناصب السياسية. يقول ابن نجيم «ولا يجوز كونه شاهداً ولا مُزَكّياً علانية ولا عاشراً ولا قاسماً ولا مقوماً ولا كاتب حكم ولا أميناً لحاكم ولا إماماً أعظم ولا قاضياً ولا وليًا في نكاح أو قود ولا يلي أمراً عامًا إلا نيابة عن الإمام الأعظم...»[26].

وما يستوقفنا من هذا الشاهد إقصاء العبد من تولّي منصب الإمامة الكبرى أو الخلافة ومنصب القضاء. وبالفعل يوجد شبه اتفاق على رفض تولّي العبد الإمامة الكبرى، فقد عُدّت الحريّة شرطاً من شروط المرشّح للخلافة[27]، كما حصرت أحقية تولّي الخلافة في القرشيين دون غيرهم، أحراراً كانوا أو عبيداً أو موالي[28]، غير أن فريقاً من المسلمين عارض هذا الرأي اعتماداً على القرآن والحديث والعقل، فالخوارج تساءلوا «كيف منعتم من إمامة غير القرشي[29] مع قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: 59]. فالخطاب في هذه الآية عامٌ لا يستثني أيّة فئة من المسلمين، وبناء على ذلك لا يجوز إخراج العبيد أو غيرهم من المسلمين من دلالة الآية.

---

(26) ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، فصل «أحكام العبيد»، ص 371.

(27) اشترط القاضي عبد الجبار أن يكون الإمام حرًا عاقلاً مسلماً عدلاً.... **المغني**، 20/ 198 ـ 199.

وانظر نفس هذه الشروط لدى ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص 51.

(28) يقول ابن حزم: «ثمّ احتجّ القائلون بوجوب الإمامة على فرقتين، فذهب أهل السنّة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة إلى أن الإمامة لا تجوز إلا في قريش خاصة من كان من ولد فهر بن مالك، وأنها لا تجوز فيمن كان أبوه من غير بني فهر بن مالك وإن كانت أمّه من قريش، ولا في حليف ولا في مولى...». **الفصل**، 3/ 6.

(29) الرازي، **المحصول**، 2/ 165.

وتبنّى هذا الرأي كذلك بعض المعتزلة ومنهم إبراهيم النظّام، فقد اعتمد على تناقض الأحاديث والآثار التي يرويها السنّيّون ليبيّن عدم وجاهة فكرة حصر الخلافة في قريش. يقول النظّام: «روى أبو بكر وعمر يوم السقيفة أنّه عليه السلام قال: «**الأئمّة من قريش**»[30]، ثم رويتم أشياء ثلاثة تناقضه، أحدها قول عمر في آخر حياته: «لو كان سالم[31] حيًّا لما تخالجني فيه شكّ»، وسالم مولى امرأة من الأنصار، وهي حازت ميراثه. وثانيها أنه عليه السلام قال: «**اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل، حبشي كأن رأسه زبيبة**»[32]. وثالثها قوله عليه السلام «**لو كنت مستخلفاً من هذه الأمة أحدا من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد**»[33].

وقد استوقف هذا الاعتراض السنّيين، فثبت أغلبهم على موقف إقصاء العبد من تولّي الخلافة، وأوّلوا الأحاديث والآثار التي قد يُفهم منها جواز تولية العبد الإمامة الكبرى، من ذلك اعتبار ابن الجوزي أنّ المراد بالعامل في هذه الأخبار من يستعمله الإمام لا من يلي الإمامة العظمى[34]. لكن فريقاً من السنّيين تزحزح عن موقفه بسبب وجاهة اعتراض النظّام وبفعل تجاوز الواقع التاريخي للتنظير السنّي، لذلك يقول ابن حجر تعليقاً على حديث «اسمع وأطع ولو كان عبداً حبشيًّا»: «ولا مانع من حمله على أعمّ من ذلك، فقد وُجِدَ مَنْ وَلِيَ الإمامة العظمى من غير قريش من ذوي الشوكة متغلّباً[35] وفي هذه الحالة يوجب الفقيه السنّي طاعة العبد إن استولى على الخلافة بالقوّة، قائلاً: «وأمّا لو تغلّب عبد حقيقة بطريق الشوكة فإن طاعته تجب إخماداً للفتنة، ما لم يأمر بمعصية»[36].

(30) رواه أحمد بن حنبل. انظر فنسنك: **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، 1/ 92.

(31) سالم بن معقل مولى حذيفة بن عتبة. هو من الصحابة والقرّاء المهاجرين. أعتقته مولاته زوج أبي حذيفة وتبنّاه أبو حذيفة قبل النهي عن التبنّي. وقد روى ابن عمر أنه لمّا قدم المهاجرون الأولون العُصبة، وهي موضع بقُباء، قبل مقدم رسول اللّه كان يؤمّهم سالم مولى أبي حذيفة، وكان أكثرهم قرآنا». ابن حجر، **فتح الباري**، 2/ 148.

(32) انظر باب: «إمامة العبد والموالي»، المصدر نفسه، 2/ 148.

(33) هذا الحديث غير مذكور في **معجم فنسنك**.

(34) ابن حجر، **فتح الباري**، 2/ 149.

(35) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(36) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفضلاً عن اعتراض الخوارج والمعتزلة على موقف السنّيين نجد اعتراض الضراريّة[37]، فقد اعتبرت أن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب، وفي الموالي والعجم. وهي تحتجّ على ذلك بحجّة عقليّة، فإذا اجتمع حبشي وقرشي وكلاهما قائم بالكتاب والسنّة فالواجب أن يقدّم الحبشي، فذلك أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة[38].

ولئن كانت العبودية تمنع تولّي العبد الإمامة فإنّها تحرمه كذلك من الإمارة والقضاء، وقد اعتبر القاضي عبد الجبار أن الفسق والجهل بقدر من أصول الدين والفقه والعبودية واختلال الأحوال في العقل والرأي كما يمنع من كونه إماماً يمنع من الإمارة والقضاء[39]. وحذا الماوردي حذوه، معتبراً أن من شروط القاضي الحرية «لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأنّ الرقّ لمّا منع من قبول الشهادة كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية»[40]، غير أن الفكر الإسلامي لم يحدث فيه إجماع تامّ على هذا الموقف، فداخل المذهب الحنبلي مثلاً ظلّت مسألة تولّي العبد القضاء احتماليّة وخلافيّة[41]، ولدى ابن حزم الظاهري من الجائز أن يلي العبد القضاء «لأنّه مخاطب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويستدلّ هذا الفقيه بالآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: 58]، فالخطاب في

---

(37) الضرارية فرقة من فرق المعتزلة، وهم أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد. راجع الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 90 ـ 91.

(38) ابن حزم، **الفصل**، 3/ 6.

(39) القاضي عبد الجبار، **المغني**، 20/ 241.

(40) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 130 ـ 131. وانظر ابن فرحون، فهو يقول في مبحث شروط القضاء: «وأمّا الحرية، فلأنّ ولاية العبد لا تصحّ وكذا من فيه بقيّة رقّ. قال سحنون: ولا المعتَق، خوفاً من أن تستحق رقبته فتذهب أحكام الناس باطلاً». **تبصرة الحكام**، 1/ 21.

(41) يقول ابن اللحام: «ومنها هل يصحّ تولية (العبد) القضاء أم لا؟ المشهور في المذهب أنّه لا يصحّ توليته القضاء، وقد تقدّم قول أبي الخطّاب في الانتصار في كونه وليا في النكاح، وأنه قال: يحتمل أن يصحّ قضاؤه، ثمّ سلّم أنه لا يصحّ قضاؤه وأجازه بإذن سيده في جواب آخر، وحكى عن ابن عقيل صحّة توليته القضاء، والله أعلم». **القواعد والفوائد الأصولية**، ص 230.

الآية حسب ابن حزم متوجّه بعمومه إلى الرجل والمرأة والحر والعبد[42]. كما يحتجّ ابن حزم بحديث الرسول «**اسمع وأطع وإن كان عبداً مجدع الأطراف**» ويعتبره نصًا جليًا على ولاية العبد.

وهكذا فمسألة ولاية العبد ومشاركته في السياسة والسلطة مسألة خلافيّة باعتراف الأصوليين أنفسهم[43] وإن كانت الأغلبية تنفي هذا الحق عن العبد، غير أنّ ما شغل بال الأصوليين بالخصوص هو مسألة قبول خبر العبد وشهادته. فكيف كانت مواقفهم في هذا الشأن، وما هي خلفيّاتها ونتائجها؟

### ب ـ خبر العبد وشهادته

اتفق الأصوليون على مختلف مذاهبهم على قبول أخبار العبيد ورواياتهم، ولم يجدوا بُدًّا من ذلك، فالصحابة قبلهم عملوا بمرويّات العبيد، لذلك اعتمد إجماع الصحابة مستنداً إلى تشريع العمل بما يرويه العبد كما الحر[44]. ويحتجّ الأصوليون في هذا المجال بقبول الصحابة خبر بريرة[45] قبل عتقها[46]. ويبدو لنا أن الإجماع الكلّي على هذا الموقف لم يكن حقيقة تاريخية، لاعتبارات عدّة، منها ظهور من يحتجّ بالحديث النبوي لإقصاء الاعتماد على أخبار العبيد[47]، ومنها كذلك أن فريقاً

---

(42) راجع ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 430.

(43) يقول الجويني: «وممّا ذكره القاضي في تمثيل تعارض الأشباه القول في أن العبد المملوك هل يملك؟ فمن زعم أنّه يملك شبّهه في إمكان صدور التصرّف منه بالحرّ واعتقد بأنه عاقل في جنسه يتأتّى منه السياسة والإيالة والضبط والقيام على المملوكات، وإنما يملك من يملك لذلك، وللعبد فيه شَبَهٌ بالحر. ومن أبى تصوير الملك له تعلّق بأنّه على شبه المملوكات في استحالة الاستقلال وفي نفوذ تصرّف المالك فيه على حسب تقدير النفوذ في المملوكات». **البرهان**، 2/ 864.

(44) يقول الآمدي: «وأمّا الإجماع فهو أن الصحابة كانوا متفقين على قبول أقوال العبيد والنسوان». **الإحكام**، 3/ 93.

(45) بريرة: كانت مولاة لبعض بني هلال فكاتبوها ثمّ باعوها إلى عائشة فأعتقتها. توفّيت بين سنة 60 هـ و64 هـ. انظر ابن الأثير: **أسد الغابة**، ص 3199 نقلاً عن موقع الوراق:
www.alwaraq.com/

(46) يقول الأنصاري: «وإنما لم تشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة، وكفى بهم قدوة، وهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق». **شرح مسلّم الثبوت**، 2/ 144.

(47) يقول الخطيب البغدادي: «فأمّا الحديث الذي أخبرناه القاضي أبو عمر القاسم بن =

من العلماء يعتمد في الترجيح بين الأخبار مقياس الحرية والرق مقدّماً خبر الحُرّين على غيرهما[48] ومفضّلاً الخبر المتضمّن للحرية على نظيره المتضمّن للرقّ. يقول أبو الحسين البصري في هذا الشأن: «وأمّا إذا تضمّن أحد الخبرين الحرية وتضمّن الآخر الرقّ، فذكر قاضي القضاة في الشرح أنّهما سيّان، وقال غيره: المثبت للحرية أولى، لأنّ الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق، ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها كما يبطل الرقّ بعد ثبوته، فكانت الحريّة آكد»[49].

ويتّضح من هذا الشاهد أن **المدوّنة الأصولية** همّشت موقف فريق من العلماء يعتبر أن خبر الحرّ أولى بالتعويل عليه من خبر العبد، من منطلق اختلاف الوضع الفقهي والاجتماعي لكلّ منهما.

والجدير بالملاحظة هنا أن الإجماع المقصود عند الأصوليين ليس الإجماع المطلق بل هو إجماع مشروط بتوفّر العدالة والثقة في الراوي والعبد[50]. وأضاف ابن حزم شرط التفقّه[51]. غير أن العدالة تتأسس على الظاهر لا الباطن وعلى حسن الظنّ بالراوي[52]، بالرغم من طعن فريق من العلماء في بناء المصادر التشريعية على الظنّ.

---

= جعفر الهاشمي عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «**لا تكتبوا العلم إلا عمّن تجوز شهادته**» فإن صالح بن حسان تفرّد بروايته وهو ممن اجتمع نقاد الحديث على ترك الاحتجاج به لسوء حفظه وقلّة ضبطه... على أن هذا الحديث لو ثبت إسناده وصحّ رفعه لكان محمولاً على أن المراد به جواز الأمانة في الخبر، بدليل الإجماع على أن خبر العبد العدل مقبول». **الكفاية في علم الرواية**، المصدر المذكور، ص 95 ـ 96.

(48) يقول البزدوي: «وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الأخبار، ولكنهم لا يسلمون هذا إلا في الأفراد، فأما في العدد فإن خبر الحرّين أولى». **كشف الأسرار**، 3/ 209.

(49) أبو الحسين البصري، **المعتمد**، 2/ 185.

(50) يقول الجويني: «والدليل القاطع فيه الرجوع إلى شيم الأوّلين، فإننا نعلم أنّهم كانوا يقبلون الرواية عند ظهور الثقة من المرأة والمملوك قبولهم من الحرّ». **البرهان**، 1/ 619 ـ 620.

(51) يقول ابن حزم: «فإذا روى العدل عن مثله كذلك خبراً حتى يبلغ به إلى النبي فقد وجب الأخذ به... وسواء كان ناقله عبداً أو امرأة أو لم يكن، وإنما الشرط العدالة والتفقه فقط». **الإحكام**، 1/ 131.

(52) يقول الشيرازي: «ومن أصحابنا من قال: يكفي السؤال عن العدالة الظاهرة، فإن مبناه على الظاهر وحسن الظن، ولهذا يجوز قبوله من العبيد». **شرح اللمع**، 2/ 640.

ولئن قبل الأصوليون خبر العبد فإنّهم منعوا شهادته. يقول الشافعي: «وإذا شهد الغلام قبل أن يبلغ والعبد قبل أن يعتق والكافر قبل أن يسلم لرجل بشهادة، فليس للقاضي أن يجيزها ولا عليه أن يسمعها، وسماعها منه تكلّف»[53] ويُعزى هذا الموقف إلى أن الشهادة فيها معنى الولاية والتمليك، وهما مفقودان من العبد في نظر الأصوليين. يقول البزدوي «تفتقر الشهادة في حقوق الناس إلى ولاية كاملة متعدية تنعدم بالرقّ»[54]. ويفسّر البخاري اشتراط الولاية هنا بأنّها تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبى، والشهادة في مجلس الحكم تلزم على الغير ابتداء، لذلك لا بد من كمال الولاية، وهو ما ينعدم بالرق[55].

وفضلاً عن ذلك عُدّت الشهادة منصباً شريفاً لا يتناسب ودونية منزلة العبد[56]، لذلك اعتبر القرافي أن اشتراط الحرية في الشاهد يعود إلى أنّ «النفوس الأبيّة تأبى قهرها بالعبيد الأداني، ويخفّ ذلك عليها بالأحرار وسراة الناس»[57].

ولئن أجمل القرطبي ما يفسّر موقف الأصوليّين في منع شهادة العبد، وهو تغليبهم نقص الرق[58]، فإن إلكيا الهراسي فصّل ذلك مركِّزاً على عجز العبد وعدم استقلاله، ومدافعاً عن نظرة تمييزية للشهادة تصبح بمقتضاها حكراً على خاصة المسلمين[59]. وقد حاول هذا الفقيه أن يضفي المشروعية الدينية على ما ذهب إليه، فادعى أن اللّه جعل العبد المملوك نهاية المثل في عدم القدرة من خلال

(53) الشافعي، **الأم**، 7/ 43.

(54) **كشف الأسرار**، 2/ 751.

(55) المصدر نفسه، 2/ 751 ـ 753؛ وراجع مفهوم الولاية عند ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 186 ـ 187؛ وعند التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، 2/ 1529.

(56) يقول الرازي: «وسلب أهلية الشهادة عن الرقيق لأجل أنها منصب شريف، والرقيق نازل القدر، والجمع بينهما غير متلائم». **المحصول**، 2/ 321.

(57) القرافي، **كتاب الفروق**، 1/ 7.

(58) راجع موقفه في شرحه للآية 282 من سورة البقرة، **تفسيره**، 3/ 389 ـ 390.

(59) يقول إلكيا الهراسي: «ولأن الشهادة منصب أُخِذَ على الشهادة فيه تَخَيُّرُ ضروب من الوقار وحفظ الحرمة، حتى يتخيّر من الحِرَف أعلاها وأولاها، ومن الأفعال أرتبها وأحسنها، ولا تَخَيُّرَ من العبد أصلاً، فإن السيد يصرّفه كيف شاء في دنيّات الأعمال وعلّيتها، فليس يؤهّل لمنصب لا يستقلّ به، ولذلك لم يكن وليًا ولا حاكماً». **أحكام القرآن**، 1/ 378 ـ 379.

قوله :﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: 75]. وهذا مجرّد تأويل للآية لا يستقيم في نظرنا لأن العبد قادر على فعل ما لا يفعله الحرّ أحياناً، وهو قادر على أداء فروضه الدينية كالحرّ، ثمّ إن عدم القدرة قد تكون صفة كثير من الأحرار[60].

وعند الشافعي وأبي حنيفة لا تجوز شهادة العبد، بحجة الآية ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [البقرة: 282]، فهذا يقتضي أنه يجب على كلّ من كان شاهداً الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، وبما أن الإجماع دلّ على أن العبد لا يجب عليه الذهاب وجب أن لا يكون العبد شاهداً[61].

وقد استدلّ أغلب العلماء على عدم جواز شهادة العبد بآية المداينة[62]، فظاهر الخطاب فيها يتناول الذين يتعاملون بالمداينة، والعبيد لا يملكون ذلك دون إذن السادة[63]. واعتمد المفسّرون مبدأ تخصيص العموم فحصروا دلالة عبارة ﴿مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ في الآية على الأحرار دون العبيد[64]. ودافع فخر الدين الرازي عن هذا الفهم النخبوي للآية، معتبراً أنّ الرجال المقصودين هم الرجال المعتدّ بهم لأداء الشهادة[65].

وفي مستوى آخر، اعتبر الجصّاص أن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد «فلمّا لم يكن العبد من أهل الخطاب بالجهاد وجب أن لا يكون من أهل الخطاب

---

(60) يردّ ابن حزم هذه الحجة قائلاً: «ولم يقل اللّه تعالى إن كلّ عبد فهو لا يقدر على شيء، إنما ضرب اللّه المثل بعبد من عباده هذه صفته، وقد توجد هذه الصفة في كثير من الأحرار... وبالمشاهدة نعرف كثيراً من العبيد أقدر على الأشياء من كثير من الأحرار... ونقول لهم: هل يلزم العبيد الصلاة والصيام والطهارة ويحرم عليهم من المآكل والمشارب والفروج كل ما يحرم على الأحرار؟ فمن قولهم نعم فقد أكذبوا أنفسهم وشهدوا بأنّهم يقدرون على أشياء كثيرة فبطل تعلّقهم بهذه الآية». **المحلّى**، 9/ 414.

(61) الرازي، **تفسيره**، المجلد 4، 7/ 98 ـ 99.

(62) البقرة 2/ 282.

(63) الشوكاني، **فتح القدير**، 1/ 508.

(64) راجع مثلاً: الطبري، **تفسيره**، 3/ 123.

(65) انظر الرازي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالشهادة[66]، ويلجأ هذا الأصولي الحنفي إلى قياس وضع العبد على وضع المرأة، فميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر، وجُعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل، فكانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وميراثها نصف ميراثه، وقياساً على ذلك بما أن العبد لا يرث، فإن شهادته لا قيمة لها. وهذا القياس ينبني على فكرة انفرد بها الجصّاص في حدود علمنا تنصّ على أن لنقصان الميراث في حالة المرأة تأثيراً في نقصان الشهادة، لذلك يجب أن يكون نفي الميراث في حالة العبد موجباً لنفي الشهادة[67].

ومهما تنوّعت حجج المفسّرين والأصوليين المانعين لشهادة العبد، فإن غايتهم واحدة، وهي تكريس التفاوت الاجتماعي وتبريره والحفاظ على مصالح طبقة الأسياد، لذلك غُلّفت مسألة شهادة العبد بالمقدّس، واعتُبرت من الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع التي لا يمكن تبديلها بالرغم من غياب أي نصّ من القرآن أو السنّة يؤصّلها.

وفي هذا السياق يقسّم الشاطبي العوائد المستمرة إلى ضربين، أحدهما العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها بالأمر بها أو النهي عنها أو الإذن فيها، والضرب الثاني هو العوائد الجارية بين الناس بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي. والنوع الأول من العوائد ثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعيّة في نظر الشاطبي، ويمثّل عليها بسلب العبد أهلية الشهادة، فهي من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع «فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلّفين، فلا يصحّ أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إنّ قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فلْنُجِزْه»[68] فأيّ تغيير طارئ يعدّه الشاطبي نسخاً للأحكام المستقرّة المستمرّة، والنسخ بعد موت النبي باطل، ويترتّب على هذا بطلان رفع العوائد الشرعية، وإذن جمود الوضع الاجتماعي بفعل أحكام نشأت في سياق تاريخي مخصوص وحرص الفقهاء على تواصلها لأنّها تخدم أصحاب السلطة، وهذا ما جعل إلكيا الهراسي رسول الملك السلجوقي برقيا روق (ت 498 هـ) إلى

(66) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 224.
(67) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(68) الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 570 ـ 571.

الخليفة المستظهر بالله (ت 512 هـ) يدافع عن سلب أهلية العبيد للشهادة لأنّهم لا مروءة[69] لهم. يقول: «المروءة بإجماعنا معتبرة مشترطة لقبول الشهادة، ولا مروءة للعبيد، لتمرّنهم على البذلة والخدمة فيما يوقرون سادتهم، فيصير ذلك دأبهم، ومن لا مروءة له لا يُؤمن إقدامه على الكذب»[70].

وربّما توهّم بعض العلماء أن إقصاء العبد من الشهادة موقف يحظى بإجماع كلّ العلماء[71]، وهذا ما توحي به المصادر الأصولية التي لا تذكر إلا مواقف منع شهادة العبد، إلاّ أنّ الواقع يبرز أن شهادة العبد وقع قبولها عند فئة لا يستهان بها من العلماء من خارج الدائرة السنّيّة ومن داخلها، فعلى الصعيد الأول احتجّ الخوارج على موقف المنع اعتمادا على عموم الخطاب القرآني. يقولون: «وكيف رددتم شهادة العبد مع قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2] ومع قوله ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: 282] وهذا الموقف الذي انفرد الرازي بروايته[72] لا يتبنّاه الإباضية دليلاً على اقترابهم من الفكر السنّي[73]، لكن الشوكاني من الشيعة الزيدية يدافع عنه، ففي نظره لا وجه لخروج العبيد من دلالة آية المداينة، فبوصفهم مسلمين يعدّون ضمن رجال المسلمين. وقبلت الشيعة شهادة العبد حسبما ذكر ابن بابويه القمي[74]. ودافع الشوكاني عن ذلك، ففي نظره لا وجه لخروج العبيد من دلالة آية المداينة، فبوصفهم مسلمين يدخلون في دلالة عبارة

(69) المروءة عند ابن منظور هي كمال الرجولية والإنسانية والعفّة، **لسان العرب**، 13/ 61.

(70) ابن عقيل، كتاب **الفنون**، 1/ 165.

(71) انظر مثلاً على ذلك ابن المنذر، كتاب **الإجماع**، ص 126.

(72) انظر: **المحصول**، 2/ 165.

(73) راجع الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 157.

(74) يقول ابن بابويه: «وروى إسماعيل بن مسلم عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) أن شهادة الصبيان إذا شهدوا وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها، وكذلك اليهود والنصارى إذا أسلموا جازت شهادتهم، والعبد إذا شهد على شهادة ثم أعتق جازت شهادته إذا لم يردها الحاكم قبل أن يعتق». وعلّق ابن بابويه على ذلك: «وأما قوله (ع) إذا لم يردّها الحاكم قبل أن يعتق» فإنّه يعني به أن يردّها لفسق ظاهر أو حال يجرح عدالته، لا لأنه عبد، لأن شهادة العبد جائزة. وأول من ردّ شهادة المملوك عمر... وروى الحسن بن محبوب عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: تجوز شهادة المملوك من أهل القِبلة على أهل الكتاب». **من لا يحضره الفقيه**، ص 462.

﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282][75]. وإذا كان أغلب العلماء يستدلّون على عدم جواز شهادة العبد بأن الخطاب في آية المداينة يتوجّه إلى من يتعاملون بالمداينة والعبيد لا يملكون شيئا تجري فيه المعاملة فإنّ الشوكاني يردّ عليهم بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فضلا عن أن العبد تصحّ منه المداينة وسائر المعاملات إذا أذن له مالكه بذلك[76] أما على الصعيد الثاني أي داخل الدائرة السنّيّة فإن من تميّز بقبول شهادة العبد مذهب الحنابلة أولاً ومذهب الظاهرية ثانياً. فعلماء المذهب الحنبلي يعتبرون قبول شهادة العبد أصلاً من أصولهم[77]، لذلك يقول الكلوذاني : «وأمّا الشهادة فهو من أهلها عندنا فإذا كانت شهادة لزمه تأديتها كالحرّ سواء»[78] ويُعدّ ابن قيّم الجوزية من أكثر الحنابلة المناصرين لقبول شهادة العبد فهو يرى أن الشرع لم يأت عنه حرف واحد ينصّ على منع شهادة العبد بل على العكس من ذلك دلّ القرآن ودلّت سنّة الرسول وإجماع الصحابة على قبول شهادة العبد فيما تقبل فيه شهادة الحرّ. فالعبيد من رجال المؤمنين فيدخلون في دلالة الآية ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282] والعبد عدل بالنصّ والإجماع فيدخل في مدلول الآية : ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2] وفي الحديث «**يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله**»[79]. ويحتجّ هذا الفقيه كذلك بقول مالك : «ما علمت أحدا ردّ شهادة العبد» وهو خبر رواه الإمام أحمد بن حنبل عنه[80]، وهذا الخبر اعتبره ابن قيّم الجوزية علامة على وجود إجماع قديم على قبول شهادة العبد، وأنَّ ردّها إنّما حدث بعد عصر الصحابة[81].

---

(75) ورد في الآية ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282].

(76) راجع الشوكاني، **فتح القدير**، 1/ 508.

(77) يقول ابن اللحام: «فائدة: القائف هل هو كحاكم أو شاهد؟ في المسألة قولان: الأكثرون على أنّه كحاكم، وينبئ على هذا الخلاف مسائل منها إذا قلنا هو حاكم فتشترط حريته وإن قلنا شاهد فلا تشترط حريته بناء على أصلنا في قبول شهادة العبد...». **القواعد والفوائد الأصولية**، ص 301.

(78) الكلوذاني، **التمهيد**، 1/ 287.

(79) أخرج هذا الحديث الخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، ص 28 ـ 30 واحتجّ به الطوفي في **شرح مختصر الروضة**، 2/ 158.

(80) راجع ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، 2/ 87 ـ 88.

(81) انظر أحد أهمّ النصوص الخاصّة بشهادة العبد لدى ابن قيّم الجوزية: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص 151 ـ 156.

أما علماء الظاهرية فإنّهم تبنّوا موقف قبول شهادة العبد بدءاً بداود إمام المذهب[82] ووصولاً إلى ابن حزم، فالأصل عندهم اشتراط العدالة، والعبوديّة ليس لها تأثير في ردّ الشهادة إلا أن يثبت ذلك من القرآن أو السنّة أو الإجماع[83]. ومن ناحية أخرى فالخطاب في آية المداينة عام، وتخصيص عبارة ﴿رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282] فيها لا برهان عليه في رأي ابن حزم. وهو يردّ على من منع شهادة العبد في كتابه **الإحكام** وفي **المحلّى**، ففي الكتاب الأول انطلق من أنّ قوماً ذهبوا إلى أن الآية ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، للأحرار دون العبيد، واعتبر أن تخصيصهم الأحرار دون العبيد إقدام على اللّه وجرأة عليه، وحجّته على ذلك «أن النبيّ بعث إلى العبيد والأحرار بعثاً مستوياً بإجماع جميع الأمة، ففرض استواء العبيد مع الأحرار إلا ما فرّق فيه النصّ بينهم، كوجوب استواء العرب والعجم مع قريش، إلا ما فرّق فيه النصّ بينهم...»[84]. ثم قدّم ابن حزم عدّة آيات[85] اعتبر أنها تعمّ الأحرار والعبيد ليعارض بها مذهب دعاة منع شهادة العبد.

وخطاب المساواة هذا بين المسلمين على اختلاف ألوانهم ووضعيّاتهم الاجتماعية يعتبر متقدّماً على خطاب المذهب الحنبلي، لأنّ عدداً من علمائه قبلوا شهادة العبد إلا ما تعلّق بالحدود والقصاص[86] وحرص ابن حزم على تفصيله في كتاب **المحلّى**، فدشّن المسألة قائلاً: «وشهادة العبد والأمة مقبولة في كلّ شيء لسيّدهما ولغيره، كشهادة الحرّ والحرّة ولا فرق»[87] ثم تطرّق إلى الموقف المخالف المانع لشهادة العبد والموقف الوسط الذي أجاز شهادة العبد في الشيء اليسير، ثمّ ركّز على موقف من يجيز شهادة العبد من السلف وآثارهم في ذلك، ووصل بعد ذلك إلى تفنيد حجج مخالفيه النقليّة والعقليّة، من ذلك قولهم إن العبد لا يقدر على أداء الشهادة لأنّه مكلّف بخدمة سيّده بحجة الآية ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [البقرة: 282] إلا أن ابن حزم يواجه هذه الحجّة، فالعبد في رأيه «قادر على

(82) نُسب هذا الموقف إلى داود ابن حزم في كتابه **المحلّى**، 9/ 413.
(83) راجع ابن رشد، **بداية المجتهد**، 2/ 380.
(84) ابن حزم، **الإحكام**، 3/ 342.
(85) من هذه الآيات: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾ [الأنفال: 25].
(86) راجع ابن اللحام، المصدر المذكور، ص 231؛ وابن قدامة، **المغني**، 10/ 133.
(87) **المحلّى**، 9/ 412.

أداء الشهادة كما يقدر على الصلاة وعلى النهوض إلى من يتعلّم منه ما يلزمه من الدين، ولو سقط عن العبد القيام بالشهادة لِشُغْله بخدمة سيّده لسقط أيضاً عن الحرّة ذات الزوج لشغلها بملازمة زوجها»[88]. وانتهى ابن حزم إلى أن كلّ نصّ في القرآن أو السنّة في أمر من أمور الشهادات يشهد بصحّة موقفه.

ويحقّ لنا بعد استعراض مواقف الحنابلة والظاهرية أن نتساءل عن سرّ موقفهم المخالف لما ذهبت إليه الأغلبيّة. يمكن أن نفسّر هذا الموقف بجملة من العوامل، من أهمّها تأثر الأصوليين الحنابلة والظاهريّة بمؤسّسي مذهبهما، فأحمد ابن حنبل (ت 241 هـ) وإسحاق بن راهويه[89] (ت 238 هـ) وداود الظاهري تبنّوا موقف قبول شهادة العبد[90]. ولا شكّ أن هؤلاء الأعلام تأثّروا بآراء عدد من التابعين هم شريح (ت 78 هـ) وزرارة بن أوفى (ت 93 هـ) ومحمد بن سيرين (ت 110 هـ) وعطاء بن أبي رباح (ت 114 هـ) وإياس بن معاوية (ت 122 هـ) وعثمان بن سليمان البتي (ت 143 هـ) وابن شبرمة (ت 144 هـ).

أمّا شريح[91] فإنه كثيرا ما نسب إليه موقف قبول شهادة العبد في عدّة مصادر[92]، ونقلت عنه في دعم موقفه حجّتان، إحداهما اعتباره «أن الخطاب في الآية ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾ عام يتناول العبيد وغيرهم. والمعنى المستفاد من النصّ أيضاً دالٌّ عليه، لأنّ عقل الإنسان ودينه وعدالته تمنعه من

---

(88) **المحلّى**، 9/ 414.

(89) إسحاق بن راهويه جمع بين الحديث والفقه والورع، روى عنه عدد من أصحاب الصحاح وأحمد بن حنبل، ووقعت بينه وبين الشافعي مناظرة بمكّة حضرها أحمد بن حنبل. انظر السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، 1/ 236.

(90) راجع ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 413.

(91) شريح: هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي أبو أميّة، أصله من اليمن، ولد في حياة الرسول لكنّه لم يره، استقضاه عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضياً خمساً وسبعين سنة، ويُعدّ من أشهر الفقهاء والقضاة في صدر الإسلام. راجع ترجمته لدى فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، المجلد 1، 3/ 16 ـ 17.

(92) نذكر منها **تفسير القرطبي** و**تفسير الزمخشري** و**تفسير الرازي** و**تفسير الشوكاني** وكتاب **المحلّى** لابن حزم. وكلّ هذه الكتب ما عدا **المحلّى** ذكرت ذلك أثناء تفسيرها للآية 282 من سورة البقرة.

الكذب، فإذا شهد عنه اجتماع هذه الشرائط تأكّد به قول المدّعي فصار ذلك سبباً في إحياء حقّه، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق، فوجب أن تكون شهادة العبد مقبولة»[93]، وتتمثّل الحجّة الثانية في قبوله في أحد مجالس القضاء شهادة عبد وردّه على من اعترض عليه بأنّنا كلّنا عبيد وإماء[94]، وهذا يعني أنّه لا يعترف إلا بمعنى وحيد للعبوديّة هو عبوديّة كلّ الناس للّه.

ويبدو أن محمد بن سيرين[95] الذي روى عن شريح قد تلقف هذا الرأي وتبنّاه، خاصّة أنه كان مولى لأنس بن مالك، وكان والده ووالدته من العبيد أيضاً[96] وقد روى ابن حزم من طريق عبد اللّه بن أحمد بن حنبل أنّ محمد بن سيرين كان لا يرى بشهادة المملوك بأساً إذا كان عدلاً[97].

وقد تأثّر بابن سيرين عدّة فقهاء من التابعين ومن بعدهم، مثل عثمان البتي، وهو من أهل الكوفة لكنّه انتقل إلى البصرة وتمذهب بمذهب الحسن وابن سيرين[98]، كما أنّ عبد اللّه بن شبرمة وهو تابعي كوفي تتلمذ على ابن سيرين وآخرين، نقلت عنه في إحدى الروايتين تجويزه شهادة العبد[99].

---

(93) ذكر هذه الحجة الرازي في **تفسيره**، المجلد 4، 7/ 98 ـ 99.

(94) روى ابن حزم الخبر التالي: «ومن طريق وكيع سفيان الثوري عن عمار الدهني قال: شهدت شريحاً شهد عنده عبد على دار فأجاز شهادته، فقيل إنه عبد، فقال شريح: كلّنا عبيد وإماء». **المحلّى**، 9/ 413.

(95) «محمد بن سيرين بصري أنصاري بالولاء تابعي إمام في التفسير والحديث والفقه أدرك ثلاثين من الصحابة. أخرج أحاديثه أصحاب **الصحاح الستة** .كان من أعلم الناس في زمانه بالقضاء وينسب إليه كتاب **تعبير الرؤيا**». انظر ترجمته لدى ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 2/ 242.

(96) قال ابن قتيبة: «كان محمد بن سيرين مولى أنس كاتب أنس بفارس». كتاب **المعارف**، ص 309، وقال أيضاً: «قالوا كان سيرين أبو محمد عبداً لأنس بن مالك، كاتَبَه على عشرين ألفا وأدّى الكتابة، وكان من سبي ميسان، وكانت أمّه صفيّة مولاة أبي بكر الصدّيق». المصدر نفسه، ص 442.

(97) ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 413.

(98) القرشي، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، 1/ 515. ويقول الزمخشري عن شهادة العبد: «وعند شريح وابن سيرين وعثمان البتي أنها جائزة». **الكشّاف**، 1/ 403.

(99) ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 413.

ويبدو أنّ ابن حزم انفرد بوضع إياس بن معاوية وزرارة بن أوفى[100] ـ وكلاهما تولّى قضاء البصرة ـ ضمن موقف القابلين شهادة العبد[101]، غير أننا ينبغي أن نحترز من هذا التصنيف، فابن قتيبة ينقل أن إياس كان يجيز شهادة عبد العزيز بن صهيب وحده وكان عبد العزيز مملوكاً[102].

وهكذا فإن موقف قبول شهادة الرقيق له سند متين يقوم على آراء عدد من أعلام التابعين يجمع بينهم الانتماء إلى العراق موطن أهل الرّأي، وقد عرفت البصرة بين مدن العراق خاصة بظهور التيارات الفكرية والسياسية التي تخرج عن المعهود وتسعى إلى بناء الجديد والمستحدث من الأفكار والنظريات[103].

وتغيّر الأمر بحلول القرن الثالث للهجرة، فقد برز موقف قبول شهادة الأرقاء انطلاقاً من بغداد مع أعلام المذهب الحنبلي والمذهب الظاهري ومع أحد أعلام المذهب الشافعي، وهو أبو ثور[104] (ت 240 هـ).

ويجمع كذلك بين هؤلاء التابعين توليهم القضاء بالكوفة أو البصرة، وقد تكون الضرورات العمليّة التي تواجه القاضي وراء تبنّي موقف قبول شهادة العبيد. والظاهر أن هذا الموقف حقّق نجاحاً نسبيًا في اختراق صفّ الموقف المعارض لشهادة العبد، لذلك برز موقف وسط يقبل شهادة العبد جزئيّاً وفي بعض الأمور

(100) زرارة بن أوفى قاضي البصرة تابعي ثقة حسب ابن حجر في **الإصابة** 1/ 527. ويذكره الطبري في **تاريخه** أربع مرات بصفته متولّياً لقضاء البصرة. راجع المجلد 3/ 114، 152، 417، 440.

(101) روى ابن حزم خبراً يرقى إلى حمّاد بن سلمة: «سألت إياس بن معاوية عن شهادة العبد، قال: أنا أردّ شهادة عبد العزيز بن صهيب على الإنكار لردّها». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(102) يقول ابن قتيبة: «كان عبد العزيز مملوكاً وأبواه مملوكين، وأجاز إياس بن معاوية شهادة عبد العزيز وحده». **المعارف**، ص 471.

(103) إن ميزة أهل العراق هذه هي التي دفعت الحجاج بن يوسف إلى مخاطبة العراقيّين قائلاً: «فإنّكم طالما أوضعتم في الفتن وسننتم سنن الغي». الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 6/ 414.

(104) أبو ثور: إبراهيم بن خالد بن اليمان أبو ثور الكلبي البغدادي روى عنه مسلم خارج **الصحيح** وأبو داود وابن ماجه والبغوي. تفقّه أولاً بالرّأي ومال إلى آراء العراقيين حتى قدم الشافعي بغداد، فاختلف إليه ورجع عن الرأي إلى الحديث. انظر ترجمته لدى السبكي، **طبقات الشافعية**، 1/ 229.

دون بعض، من ذلك أن الشعبي[105] (ت 103 هـ) وإبراهيم النخعي[106] (ت 96 هـ) كانا يقولان «إنّ شهادة العبد تصحّ في الشيء اليسير دون الكثير»[107]، كما كان عطاء بن أبي رباح[108] (ت 114 هـ) يقبل شهادة العبد في النكاح والطلاق[109]. وربّما أمكننا تفسير موقفه هذا من خلال عامل ذاتي، فبالرغم من انتماء عطاء إلى مدرسة مكة، وهي تضمّ تلاميذ ابن عباس المعارضين لشهادة العبد، فإنّه شذّ عنهم لأنه أسود البشرة، وكانت أمه سوداء.

وقد تواصل هذا الاختراق للموقف المحافظ في العصر الحديث، فالشيخ رشيد رضا معروف بمواقفه المحافظة في كثير من القضايا، لكنّه آثر في مسألة شهادة الأرقاء الاصطفاف في صفّ القابلين لهذه الشهادة[110]. وهذا أثر من آثار المواقف المنادية بإلغاء الرقّ في عصره.

وإذن فشهادة الرقيق مسألة خلافيّة في الفكر الإسلامي منذ القرن الأوّل للهجرة وهو ما سعت **المدوّنة الأصوليّة** إلى تغييبه للإيهام بوجود إجماع على منع شهادتهم حماية لامتيازات طبقة الأسياد، وهذا ليس غريباً عن أصحاب هذه المدونة، فقد تحالفوا مع أصحاب السلطة وهمّشوا بقيّة الفئات، فاختاروا بذلك تكريس الأمر الواقع والابتعاد عن أغلبيّة المسلمين.

إن تساهل الأصوليين في قبول خبر العبد وتشدّدهم في منع شهادته لا يستقيم في نظرنا، لأنّه أدّى إلى اعتبار مبنى الشرع في باب الأخبار أسهل من مبناه في

---

(105) الشعبي: عامر بن شراحيل الحميري الكوفي تابعي فقيه. أخرج أحاديث أصحاب الكتب الستة. ابن سعد، **طبقاته**، 6/ 246.

(106) النخعي: تابعي من اليمن روى عن كبار التابعين كزر بن حبيش وروى عنه صاحبا **الصحيحين** .وثقه أغلب علماء الجرح والتعديل. انظر ترجمته لدى ابن قتيبة، **المعارف**، ص 463.

(107) اعتبر الشيخ رشيد رضا هذا الموقف تحكّماً لا يقوم عليه دليل، **تفسير المنار**، 3/ 136.

(108) عطاء: قرشي، فهري بالولاء من كبار التابعين، أخرج أحاديثه أصحاب الكتب الستة. ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، 2/ 423.

(109) ذكر موقفه ابن حزم في **المحلّى**، 9/ 412.

(110) يقول معلّقاً على الآية 282 من سورة البقرة: «ومما اختلفوا فيه من أحكام الآية شهادة الأرقاء، فالظاهر دخولهم في عموم ﴿رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]. **تفسير المنار**، 3/ 136.

باب الشهادات، على حد عبارة ابن المرتضى[111]، والحال أن الخبر والشهادة من نفس الجنس، فكلاهما خبر، لكنّ الرواية خبر عن أمر عام لا يخصّ شخصاً معيّناً من الأمّة ولا يمكن الترافع فيه عند الحكّام، أما الشهادة فإنّها إخبار بلفظ خاص عن أمر خاصّ يمكن الترافع فيه عند الحكّام[112].

وفضلاً عن ذلك ينبغي أن يمنح الخبر منزلة أهمّ من الشهادة، لأنّ الضرر المتولّد عنه أكبر من الضرر الذي يمكن أن ينجرّ عن الشهادة. وقد أدرك المازري ذلك فانتقد مواقف الأصوليين الذين لمّحوا إلى أن المخبر أخفض مرتبة من الشاهد[113]، ولم يكن الخلاف بين الأصوليين في مسألة شهادة العبد فحسب بل تجاوز ذلك إلى مسألة دخول العبيد في الخطاب الشرعي المطلق أو في المطلق من الأوامر والنواهي الشرعيّة أو عدم دخولهم.

### ج ـ هل يدخل العبيد في مطلق الخطاب والأمر ؟

أدرك الأصوليون وهم يقاربون مسألة دخول العبد في الأوامر الشرعيّة والخطاب بالعبادات أو عدم دخوله، أنّها من المسائل الخلافيّة[114]، فأغلبيّة الأصوليين ترى دخول العبيد في الخطاب الشرعي، في حين ذهبت قلّة منهم إلى منع دخولهم، واختار فريق آخر موقفاً وسطاً يُدخلهم فيما تعلّق بحقوق اللّه ويقصيهم عمّا يتعلّق بحقوق الآدميين.

---

(111) راجع كتابه **منهاج الوصول إلى معيار العقول**، 3/ 769.

(112) انظر: ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 2/ 378.

(113) يقول المازري: «وقد يجري اختلاف أصحابنا هذا في تعديل المخبر عن النبي، لا سيما وقد قال كثير من الناس: «إن المبالغة في البحث عن عدالة الراوي يجب أن تكون أشد من المباحثة عن تعديل الشاهد، لكون الراوي يعمّ خبره سائر المسلمين بخلاف شاهد يختصّ ضرر شهادته بزيد أو عمرو، فعلى هذا يجري الخلاف في المخبر، ما حكيناه عن أصحابنا في الشاهد وإن كان قد رأيت بعض المصنّفين قد يشير إشارات خفيّة إلى أن المخبر هاهنا أخفض مرتبة، لأنّ الخبر مبني على حسن الظن، ألا تراه يُقبل من العبد والمرأة، بخلاف الشهادة». **إيضاح المحصول**، ص 478.

(114) يقول الباقلاني: «واعلموا رحمكم اللّه أنّه قد اختلف العلماء في كيفيّة القول في هذا الباب». باب «في أن الأمر يتناول الذكر والأنثى والحرّ والعبد والمؤمن والكافر». كتاب **التقريب والإرشاد**، 2/ 173.

وتتجلّى أهميّة هذه المسألة من خلال ما يترتّب عليها من فروع فقهيّة، لذلك اعتبر ابن اللحام الحنبلي أنّ من بين القواعد الأصوليّة قاعدة دخول العبيد في مطلق الخطاب. ويتعلّق بهذه القاعدة في رأيه سبع وثلاثون مسألة فقهيّة[115]. وتعرض أغلبيّة الأصوليين عدّة حجج تؤصّل موقفهم منها وجوب استغراق اللفظ العام لجميع ما يتناوله الاسم في عبارة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، فالخطاب العام بالعبادات يندرج فيه الأحرار والعبيد، لاشتراكهم في الآدمية وفي الإيمان[116].

كما أن العبد عند أغلب الأصوليين مكلّف، لأنّه عاقل قادر على الفعل كالحر[117]، والرقّ لا يمنع من التكليف، فمعظم التكاليف تشمل العبيد وخروجهم عن بعضها يعدّ عَرَضِيًّا ومؤقّتاً لذلك يشبّه بخروج المريض والحائض والمسافر[118]. وهذا الموقف الأصولي لا ينبغي أن نفهم منه إيمان الأصوليين بالمساواة بين الأحرار والعبيد فلئن ذهب بعض الأصوليين إلى أن العبيد في الأصل أحرار عقلاء وأن وضعيّة الرقّ الطارئة لا تمنع من اندراجهم في الخطاب بالعبادات[119] فقد حرص أصوليّون آخرون على تأكيد أن شمول الخطاب للأحرار والرقيق لا يعني اشتراكهم في أحكام متساوية[120]، كما لا يعني دخول العبيد في

(115) انظر ابن اللحام، **القواعد والفوائد الأصولية**، ص 210.

(116) يقول الشيرازي: «إن صلاح الخطاب للعبيد كصلاحه للأحرار، كقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، والعبيد من جملة الناس ومن جملة المؤمنين فوجب أن يدخلوا في الخطاب، لصلاحه لهم». **شرح اللمع**، 1/ 273.

(117) يقول الكلوذاني: «دليل ثان أنه مكلّف فجاز أن يدخل في مطلق الأمر، كالحرّ، وهذا لأنّ الخطاب يتوجّه إلى من يعقل ويصحّ منه الامتثال ولهذا لا يتوجّه إلى الصبيّ والمجنون، لعدم العقل والامتثال، والعبد صالح لذلك كالحرّ، لاشتراكهما في العقل وصحّة الفعل». **التمهيد**، 1/ 283 ـ 284.

(118) يقول الغزالي ردًا على مانعي دخول العبد في الخطاب: «لأنّه لم يخرج عن معظم التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم، فلا يجوز إخراجه إلا بدليل خاص». **المستصفى**، ص 241.

(119) انظر الكلوذاني، **التمهيد**، 1/ 285.

(120) يقول الباقلاني: «إن خطاب الواحد المخصوص والجماعة بما يخصّها من الخطاب خطاب لجميع أهل العصر، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: =

الخطاب بالعبادات التي تترتّب على ملك المال[121]. ومثل هذه التضييقات تبرز حقيقة انخراط الأصوليين ضمن الثقافة المهيمنة التي تكرّس الفوارق بين الفئات الاجتماعية، وهي ثقافة تتعزّز بموقف من منع دخول العبيد في الخطاب وهذا الموقف يكتفى بنسبته إلى بعض المالكية والشافعية، ويذكر في هذا المجال بالخصوص ابن خويز منداد المالكي[122] (ت 390 هـ). ويدعم هذا الفريق موقفه بعدّة حجج، منها وجوب أن يخدم العبد سيّده في أوقات العبادات، لأنه مملوك لغيره، ومنافعه مستحقّة له. ويقوم هذا الاستدلال على حجة هي من الخطورة بمكان تتمثّل في تقديم حقّ السيد على حقّ اللّه لمبررين، أوّلهما أن السيد يمكنه منع العبد من التطوّع بالنوافل مع أنّها حقّ اللّه ولولا أن حقّ السيد مرجح لما كان كذلك، أما المبرّر الثاني فهو «أن حقّ اللّه مبني على المسامحة والمساهلة لأنّه لا يتضرّر بفوات حقوقه ولا ينتفع بحصولها، وحقّ الآدمي مبني على الشحّ والمضايقة لأنّه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته»[123].

وقد أجاب الأصوليون بأنّ أوقات العبادة مستثناة من حقّ السيد، فلا يملك السيّد منع عبده من التعبّد فيها، وملك السيّد لتصرّف العبد لا يخرجه عن استكمال

---

= 28] لأنّ إرساله إليهم إنما يقتضي كونه مرسلاً إلى جميعهم فقط، ولا يقتضي إرساله إليهم بأحكام متساوية، ولأجل هذا صحّ كونه مرسلاً إلى الحرّ والعبد والذكر والأنثى وإن لم يوجب ذلك تساوي أحكامهم وما أرسل به إليهم». **التقريب والإرشاد**، 2/ 248.

(121) يقول البصري: «اعلم أن الخطاب المشتمل على الحرّ والعبد يوجب كونهما معينين به إلا لمنع عقلي أو سمعي، فمن الموانع أن تكون العبادة تترتّب على ملك المال». **المعتمد**، 1/ 278.

(122) يقول ابن حجر في ترجمة ابن خويز منداد: «محمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد ويقال خواز منداد الفقيه المالكي البصري، تفقّه بأبي بكر الأبهري وصنّف كتباً كثيرة، منها كتابه الكبير في **الخلاف** وكتابه في **أصول الفقه** وكتابه في **أحكام القرآن**، وعنده شواذ عن مالك واختيارات وتأويلات لم يعرج عليها حذّاق المذهب، كقوله: «إن العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار وإن خبر الواحد مفيد العلم، وقد تكلّم فيه أبو الوليد الباجي ولم يكن بالجيد النظر ولا بالقوي في الفقه، وكان يزعم أن مذهب مالك أنه لا يشهد جنازة متكلم ولا يجوز شهادتهم ولا مناكحتهم ولا أمانتهم، وطعن ابن عبد البر فيه أيضاً». **لسان الميزان**، ص 1869، نقلاً عن موقع الوراق بشبكة الإنترنت www.alwaraq.com

(123) راجع الآمدي، **الإحكام**، مج 2، 2/ 290.

صفة المكلّفين من كمال العقل وعن الدخول ضمن الخطاب بالعبادات[124].

واحتجّ أصحاب موقف المنع كذلك بوجود أوامر كثيرة في الشرع لا يدخل فيها العبيد في صلاة الجمعة والجهاد والزكاة[125] والإمامة الكبرى[126]، وهذه الحجّة لا تصلح للاستدلال بها على محلّ النزاع لدى أغلبية الأصوليين، لأنّ عدم وجوب هذه الأوامر على العبيد يعزى إلى دليل خارجي، فضلاً عن أن العبد يدخل في أوامر شرعيّة كثيرة[127].

وما يستوقفنا في خطاب الفريق المانع لدخول العبد في الخطاب حجج ثلاث منها، اعتبارهم أن العبد مملوك للآدمي بتمليك اللّه تعالى فلا يتناوله إلا خطاب خاص به[128]، ويُراد من هذا الاستدلال إضفاء المشروعية الدينية على ملكية الرقيق. لكن هل أمر اللّه حقًّا بملكيّة الرقيق؟ إن هذا بلا شكّ تجاوز للنصّ القرآني الذي يعتبر أنّه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بالتقوى. ولعلّ هذا الانحراف عن روح الشريعة هو ما أدى إلى تشنّج الغزالي، فقد اعتبر أنّ هذه الحجّة من قبيل الهوس.

---

(124) يقول الباقلاني: «وقال بعض المثبتين للعموم: إن العبد لا يدخل في الخطاب بالعبادات مع كونه عبداً، واعتلّوا لذلك بأنّه مملوك ممنوع تصرّفه، وليس يصحّ أن يستحقّ عليه تصريف خالقه في العبادة له لأجل ملك مالكه لتصرفه عليه، فوجب خروجه من الخطاب، وهذا باطل، لأنّ ملك سيده لتصرفه لا يخرجه عن استكمال صفة المكلّفين، من كمال عقله وآلته ودخوله تحت الاسم، وسيّده لا يملك عليه من تصرّفه إلا قدر ما يملكه خالقه الذي هو أملك به، وهو سبحانه لم يملكه تصرّفه في أوقات صلاته وتضييق فرائض اللّه عليه، بل لا يملك عليه التصرّف في هذه الأوقات». المصدر المذكور، 2/ 173 ـ 174.

(125) يقول الشيرازي: «واحتجّ المخالف بأنا نرى في الشرع أوامر كثيرة لا يدخل فيها العبيد، كالجمعة والجهاد والزكاة، ولو كان الخطاب يقتضي دخول العبيد فيه لدخلوا في هذه المواضع». **شرح اللمع**، 1/ 272.

(126) يقول الباقلاني: «وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون الخطاب وارداً بأمر لا يصحّ ويتأتى من العبد بحكم الشرع فيه، وذلك نحو الإمامة الكبرى وعقدها وكلّ ولاية وأمر لا يصحّ من العبد في حكم الشرع، فهو لذلك مستثنى من الخطاب المراد به أهل هذه العقود والأحكام». **التقريب والإرشاد**، 2/ 173 ـ 174.

(127) انظر ردود الكلوذاني على هذه الحجة في كتابه **التمهيد**، 1/ 286 ـ 288.

(128) ذكر هذه الحجة الغزالي في **المستصفى**، ص 241.

وتتمثّل الحجة الثانية في أن العبيد لا يملكون، وهم بذلك يشبهون البهائم[129]، وهو تشبيه مشحون بالأبعاد التمييزية والاستهجانية، كما أنّه لا يستقيم، لأنّ البهيمة لا تعقل فتكلّف، أما العبد فإنّه عاقل فوقع تكليفه.

أمّا الحجّة الثالثة فهي تأويل النّص القرآني[130] لرسم صورة للعبد العاجز يُستخلص منها إبطال تكليفه، وهذا التّأويل غير مقنع، لأنّه لا يراعي سياق الآية وأسباب نزولها ومقصودها، كما أنّ صورة العبد هذه غير مطابقة للواقع، فالعبد قادر على الحركة، وإقصاؤه من كثير من شؤون الدّين والدّنيا مسألة خلافية ولا دليل عليها يفيد القطع.

ويتّضح لنا هكذا أنّ المانعين لدخول العبيد في الخطاب بالعبادات هم أكثر فئات العلماء تشدّداً في نظرتهم إلى العبيد، وهم ينطلقون في ذلك من موقف استعلائيّ جليّ ويتحرّكون في اتّجاه خدمة طبقة الأسياد والمحافظة على امتيازاتها، وبذلك ينحرفون عن أوامر الشّريعة ونصوصها انحرافاً وصل إلى ذروته بتقديمهم حقوق الأسياد على حقوق اللّه.

ويبدو أنّ الخلفية السياسية غير غائبة عن موقف إقصاء العبد من الخطاب، فقد عثرنا على نصّ يُبرز أنّ السلطة السياسية تقتضي أحياناً إخراج العبيد من الخطاب. يقول حلولو «واختار الأبياري (ت 618 هـ)[131] اندراجهم (في الخطاب)، ثمّ قال: نعم، إن اقتضى الظّاهر اندراجاً واقتضت سلطنة الملك الإخراج في الجهاد والحج، وقد تتعارض الجهات فيجري الخلاف، كما في صلاة الجمعة...»[132].

وهذا النّص مهمّ لأنّه يصرّح بأنّ مقتضيات النّظام السياسي قد تتعارض مع

---

(129) أورد هذه الحجة المازري في **إيضاح المحصول**، ص 284.

(130) نقصد الآية 75 من سورة النّحل ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾.

(131) الأبياري: شمس الدّين أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي، فقيه وأصوليّ ومحدّث، له عدّة تصانيف منها **شرح البرهان** للجويني، **وسفينة النّجاة على طريقة الإحياء** للغزالي. راجع ترجمته لدى محمّد مخلوف، **شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية**، المصدر المذكور، ص 166.

(132) حلولو، **شرح شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي**، ص 168.

ظاهر الخطاب الشرعي، وأنّ الفقيه بدل أن ينتصر للشرع يلجأ إلى حيلة الترجيح ليبحث عن ذريعة للسلطة السياسية. ولم يكن الترجيح وحده أداة من أدوات الأصوليّين لتكريس وضعية العبيد الدّونية في المجتمع الإسلامي، فقد اعتمدوا وسائل أخرى من أهمّها مبدأ تخصيص العموم.

### د ـ توظيف مبدإ تخصيص العموم لتكريس وضعيّة العبيد

#### 1 ـ إقصاء العبد من الميراث

اتفق الفقهاء والأصوليون على منع العبد من الميراث، وقد تطرّق الشافعي إلى هذه المسألة في **الرسالة**[133] فعرض بعض الآيات الخاصّة بالميراث والفرائض، ثم أوضح أنّ السنّة خصّصت من سمّتهم الآية بأن يجتمع دين الوارث والموروث، وبأن يكون الوارث والموروث حرّين مع الإسلام، وحجّته على ذلك حديث نبوي رواه ابن عيينة عن الرسول يقول فيه: «**من باع عبداً وله مال فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع**»[134].

وهذا الحديث لا يصرّح بمنع العبد من الميراث، إلا أنّ الشافعي انطلق منه لأنّه يقرّر أن العبد لا يملك مالاً وأن ما يملكه لسيّده. وبناء عليه فإن العبد إن ورث شيئاً ستتحوّل ملكيّته إلى سيّده الذي لا فريضة له، وهذا مخالف للأمر الإلهي في الآية. ولا يكتفي الشافعي بتأصيل موقفه من خلال الحديث النبوي بل يدعمه بإجماع العلماء. يقول: «وما وصفتُ من أن لا يرث مسلم إلا مسلم حرّ غير قاتل عمداً ما لا اختلاف فيه بين أحد من أهل العلم حفظت عنه ببلدنا ولا غيره»[135]. ولا يبدو أن هذا الإجماع كلّي، لأنّ الشافعي نفسه يقرّ أنّ بعض الناس وافقوه على موقفه لا كلّهم[136].

---

(133) انظر الفصل الموسوم بـ «الفرض المنصوص الذي دلّت السنّة على أنّه إنما أراد الخاص»، ص 168 ـ 172.

(134) إسناد هذا الحديث هو: أخبرنا ابن عيينة عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه. ورد هذا الحديث في **الرسالة**، ص 170؛ وفي كتاب **الأمر**، 4/ 3؛ ورواه أصحاب **الكتب السنّة**؛ وأحمد ابن حنبل حسب محقّق **الرسالة**؛ وأورده البيهقي في **السنن الكبرى**، 6/ 219.

(135) الرسالة، ص 172.

(136) يقول الشافعي: «فوافقنا بعض الناس فقال: لا يرث مملوك ولا قاتل عمداً». **الأم**، 4/ 3.

ومن الواضح أن الأصوليين لم يقتنعوا بحجّة الشافعي الأولى في إقصاء العبد من الميراث، فلم نجدها في المصادر الأصولية التي بين أيدينا. ولعلّ ذلك يعود إلى مخالفتهم للفكرة التي أسّس عليها موقفه، وهي حرمان العبد من الملكيّة، فهذه مسألة خلافية فيها أكثر من اتجاه[137]. ومع ذلك ترك موقف الشافعي أثره في بعض كبار الأصوليين فرجعوا مثله إلى **مدوّنة الحديث** بحثاً عن حجّة أكثر إقناعاً من حجّة الشافعي، فوجد الباقلاني[138] والغزالي[139] هذا الحديث الذي رواه أبو هريرة: «**لا يرث القاتل ولا العبد ولا أهل ملّتين**»، غير أن هذا الحديث غير موجود في كتب **الصحاح** فما يوجد فيها هذا النصّ فحسب «**القاتل لا يرث**» أو «**لا يرث القاتل**» وهو حديث ضعيف[140].

وقد أدرك الأصوليّون غياب نصّ من القرآن والسنّة يمنع العبد من الميراث فوظفوا الأصل التشريعي الثالث: الإجماع، معتبرين أنّه خصّص النصّ القرآني. يقول الطّوسي: «فأما تخصيص الكتاب بالإجماع فصحيح أيضاً، لمثل ما قدّمناه من الأدلّة، وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرة، نحو اتّفاقهم على أن العبد لا يرث، فخصّ بذلك آية المواريث»[141].

وقد تبنّت المذاهب الإسلاميّة على تنوّعها هذا الموقف، فلم يشذّ السنّيّون ولا الإباضية ولا الظاهريّة[142]، ونراهم يبرّرون رأيهم بعجز العبد عن الملكيّة.

---

(137) يقول الشيرازي: «ولا يرث الحرّ من العبد لأنّ ما معه من المال لا يملكه في أحد القولين: وفي الثاني يملكه ملكاً ضعيفاً، ولهذا لو باعه رجع إلى مالكه». 2/ 24.

(138) يقول الباقلاني: «وخصّوا أيضاً قوله ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 11] وجميع آي المواريث برواية أبي هريرة: «**لا يرث القاتل ولا العبد ولا أهل ملّتين**». **التقريب**، 3/ 191.

(139) يقول الغزالي: «وخصّصوا عموم آية المواريث برواية أبي هريرة أنّه: «**لا يرث القاتل والعبد وأهل الملّتين**»، **المستصفى**، ص 249.

(140) أخرجه ابن ماجه في **الديات** برقم 2645؛ وأبو داود في **سننه**، 2/ 590؛ والنسائي، 4/ 79. وقد قال الغماري عنه «الحديث لا يصل لدرجة الصحة فضلاً عن التواتر، ونقل عن الترمذي أنه قال: هذا الحديث لا يصحّ». **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج**، ص 100. وذكر الغماري كذلك أنّ «هذا الحديث له طرق حكم على جميعها بالضعف». **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**، ص 106.

(141) الطوسي، **العدّة**، 1/ 341.

(142) يقول ابن القصار المالكي: «ومما خُصّ من الكتاب بالإجماع قوله تعالى: =

يقول ابن قدامة : «وأجمعوا على أن المملوك لا يورث، وذلك لأنّه لا مال له فيورث، فإنّه لا يملك، ومن قال إنّه يملك بالتمليك فملكه ناقص غير مستقر يزول إلى سيّده بزوال ملكه عن رقبته»[143]. ويضيف ابن قدامة مبرّراً آخر هو أحقيّة السيّد بمنافع العبد وما يكسبه في حياته فكذلك بعد مماته[144]. ويُعزى هذا الخطاب التبريري في الأصل إلى نظرة استنقاص لوضعيّة الرقّ والرّقيق عموماً، والنّقص بالرقّ هو الذي يفسّر إقصاء العبد من كثير من الأنشطة الدينيّة والدنيويّة. يقول الشيرازي «والدليل على أنه لا يرث أنّه ناقص بالرقّ في النكاح والطلاق والولاية»[145].

ولئن أوهمت **المدوّنة الأصوليّة** بأنّ الإجماع على منع توريث العبد لا اختلاف فيه بين العلماء، فإنّ الواقع التاريخي يدعونا إلى مراجعة هذا الإجماع لاعتبارات عدّة، منها وجود حديث يُبرز أن الرسول أعطى العبد الميراث[146]، وبالرغم من أنّ هذا الحديث رواه ابن عباس إلا أنه اعتُبر غير صحيح لأنّ أحد رواته لم يصحّ حديثه، ومن جهة أخرى نُقل عن بعض كبار الصحابة والتابعين تجويزهم ميراث العبد. يقول ابن قدامة : «لا نعلم خلافاً في أنّ العبد لا يرث إلا

---

= ﴿يُوصِيكُمُ...﴾ وأجمعوا أن العبد لا يرث»، **المقدّمة في الأصول**، ص 100 ـ 101. ويقول ابن حزم: «والعبد لا يرث ولا يورث، ماله كلّه لسيّده هذا ما لا خلاف فيه». **المحلّى**، 9/ 301. ويقول الورجلاني الإباضيّ: «أما تخصيص القرآن بالإجماع فكثير، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ...﴾ فخصّ الإجماع منها العبيد». **العدل والإنصاف**، 1/ 127. ويقول الشريف المرتضى: «لا يرث المملوك من الحرّ، والحجة على ذلك الإجماع المتقدّم ذكره». راجع **رسائله** على شبكة الإنترنت، المصدر المذكور، «المسألة الرابعة والمائة حكم إرث المملوك».

(143) ابن قدامة، **المغني**، 6/ 266.

(144) المصدر نفسه، 6/ 267.

(145) الشيرازي، **المهذّب**، 2/ 24.

(146) أنبأنا عبد الوهاب بن المبارك قال أنا ابن بكران قال نا العتيقي قال نا يوسف بن أحمد قال نا العقيلي قال حدثنا ابن أبي سبرة قال نا الحميدي قال نا سفيان قال حدثنا عمرو عن عوسجة عن ابن عباس أن رجلاً مات على عهد رسول الله ولم يدع وارثاً إلا عبداً هو أعتقه، فأعطاه النبي ميراثه. قال المؤلف: هذا حديث لا يصحّ، وعوسجة لا يتابع عليه، قال البخاري: ولم يصحّ حديثه». ابن الجوزي، **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، 2/ 907.

ما روي عن ابن مسعود (ت 32 هـ) في رجل مات وترك أباً مملوكاً يشتري من ماله ثم يعتق فيرث، وقاله الحسن (ت 50 هـ)، وحكي عن طاووس (ت 106 هـ) أن العبد يرث ويكون ما ورثه لسيّده ككسبه وكما لو وصّى له، ولأنّه تصحّ الوصيّة له فيرث الحمل»[147].

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرّ أنّ الإجماع التّام حول منع ميراث العبد غير متحقّق وأنّ المسألة كانت خلافيّة في الأصل لكن الموقف الذي انتصر تاريخيًا هو الذي حكم على الموقف المنقرض بالتّهميش[148] ولعلّ الرازي كان واعياً بهذه الخلفيّات التاريخية فاستخدم تعبيراً يحترز به من القطع بتخصيص إحدى آيات الميراث بالإجماع[149]، وربّما كان حذراً، لأنّ تخصيص الكتاب والسنّة بالإجماع مسألة خلافية عارضها فريق من العلماء[150]، فهو في نظرهم يستند إلى القرآن والسنّة ويتفرّع عنهما، والفرع لا يعقل أن يعترض على أصله[151]. وفي نفس السياق رفضت المعتزلة تخصيص عموم القرآن بأخبار الآحاد، لأنّ الخبر لا يقطع بأصله، بخلاف القرآن[152]. ودفعت وجاهة هذا النّقد الأصوليّين إلى البحث عن حجج جديدة، ففي المستوى الأوّل اعتبر فريق من العلماء أنّ المخصّص ليس الإجماع وإنّما هو دليل آخر غير معروف[153]. وفي

(147) ابن قدامة، **المغني**، 6/ 266.

(148) يقول ابن أبي عقيل: «وقال في الخلاف: القاتل والمملوك والكافر لا يحجبون، واستدلّ بإجماع الفرقة بل بإجماع الأمة، وابن مسعود خالف فيه وقد انقرض خلافه...». **حياة ابن أبي عقيل العماني وفقهه**، ص 510. انظر شبكة الإنترنت، المصدر المذكور.

(149) يقول الرازي: «اعلم أنّ عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ...﴾ زعموا أنّه مخصوص في صور أربع إحداها أنّ الحرّ والعبد لا يتوارثان». **تفسيره**، 9/ 216.

(150) يقول الإسمندي: «وأمّا تخصيص الكتاب والسنّة بالإجماع فأنكره قوم وجوّزناه». **بذل النظر في الأصول**، ص 230.

(151) يقول الإسمندي: «والمخالف احتجّ بأنّ الإجماع يستند إلى القرآن والسنّة وهو مرفوع لهما فكيف يعترض بالفرع على أصله؟». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(152) انظر الغزالي، **المنخول**، ص 174 ـ 175.

(153) يقول شعبان محمّد إسماعيل: «فإن قيل الكتاب والسّنّة المتواترة موجودان في عصره مشهوران، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ، وفي عصره لا ينعقد، قلنا: لا نسلّم أنّ التخصيص بالإجماع، بل ذلك إجماع على التخصيص، ومعناه أنّ العلماء لم =

مستوى ثان قال الأصوليّون إنّ خبر الآحاد يمكن أن يخصّص القرآن لأنّه يتسلّط على فحواه وفحواه غير مقطوع به[154].

وهكذا فإنّ تخصيص العموم ليس سوى حيلة تأويلية لجأ إليها الأصوليّون لتوجيه النّص القرآني في الاتّجاه الّذي يحافظ على الوضع الاجتماعي القائم على سفليّة منزلة العبد الاجتماعية والسياسية.

## خاتمة

إنّ النظر في **المدوّنتين الفقهية والأصوليّة** يُبرز أن استنقاص العبد هو موقف أغلبية العلماء، ولعلّ ما هو لافت للنظر سعيهم الحثيث إلى الشرعنة الدينية لموقفهم لإقناع المسلمين بأن وضعيّة العبوديّة قدر محتوم على طبقة العبيد، وبهذا الصّنيع كان الفقهاء يكرّسون واقعاً تاريخيًّا اتسم بالتفاوت بين الألوان والأجناس والأعراق[155]، وكانوا يوظّفون كل طاقاتهم السجالية من أجل استمرار هذا الوضع ويستقون من القرآن والسنّة وغيرهما الحجج التي بها يؤصّلون مواقفهم.

ووصلوا في هذا الشأن إلى درجة تبجيل مصلحة مالك العبد على الواجبات الروحيّة المفروضة على المسلمين، لذلك اعتبروا أن كلّ عمل تعبّدي يقتضي ابتعاداً عن المالك ليس واجباً على العبد مثل صلاة الجمعة والحجّ والجهاد. وتُعدّ مواقف الفقهاء والأصوليين انزياحاً عن النصوص القرآنية، وخاصّة النصّ القائل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

= يخصّوا العام بنفس الإجماع وإنّما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثمّ إنّ الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص». **تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، 2/ 108.

(154) انظر مزيداً من الحجج عند الغزالي، **المنخول**، ص 175.

(155) يقول مالك بن أنس مؤكّدا التفاوت والتمييز بين الأجناس: «إن قيل لرجل من العرب: يا حبشي، أو يا فارسي، يضرب الحدّ، فهذا كلّه قطع للنسب... ولو قيل لرجل: من الموالي يا فارسي وهو رومي أو لبربريّ يا حبشي أو يا فارسي... فإنه لا حدّ على قائل هذا... وإن قيل لرجل: يا ابن الأسود، يضرب الحدّ عنه عربيًا كان أو مولى إلا أن يكون في آبائه السود». **المدوّنة الكبرى**، 6/ 227 و231.

فهذا النصّ يرفض المفاضلة بين الناس على أساس الجنس أو اللون أو الوضع الاجتماعي أو الانتماء القبلي، فالمفاضلة بين الناس لا تكون إلا على أساس مبدإ التقوى، وهو ما تفطّن إليه بعض المفسّرين. يقول الطبري: «إن أكرمكم أيّها الناس عند ربّكم أشدّكم اتقاء له بأداء فرائضه واجتناب معاصيه، لا أعظمكم بيتاً ولا أكثركم عشيرة»[156]. وهذا القول صريح في رفض المفاضلة بين الناس على أساس العصبية القبليّة. لكن الطبري يقرّ عن طريق خبر لابن عباس أنّ هذه الآية من سورة الحجرات من الآيات التي جحدها الناس، أي أنّهم لم يستجيبوا لها في واقعهم وممارستهم[157]. غير أن مفسّرين آخرين لم يتّجهوا هذا المذهب، فالرازي مثلاً وظّف الآية ليكرّس أفضليّة فئة العلماء، معتبراً أنّه لا تقوى إلا للعالم[158].

أمّا الشيعة فإنّهم استثمروا الآية لتكريس أفضليّة آل بيت الرسول، يروي فرات الكوفي[159] (ت 310 هـ) قول الرسول في هذه الآية: **«فأنا أتقى أولاد آدم ولا فخر وقبيلتي خير القبائل وأكرمها على اللّه»**[160].

ولئن ساد موقف أغلبية الفقهاء والأصوليين المفضّلين للأحرار على العبيد فإن أقلية من الفقهاء اختارت مواجهة هذا الوضع، ومنهم ابن حزم، فهو يعتمد على حجج تاريخية ودينيّة لإبراز المساواة بين الناس[161]، مستنتجاً أنه «لا جزاء

---

(156) الطبري، **تفسيره**، 11/ 394.

(157) يقول ابن عباس: «ثلاث آيات جحدهنّ الناس: الإذن كلّه وقال ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ وقال الناس: أكرمكم أعظمكم بيتاً، وقال عطاء نسيت الثالثة». **الطبري**، المصدر المذكور، الصفحة نفسها.

(158) راجع **تفسيره**، 28/ 119.

(159) أبو القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي من أعلام الغيبة الصغرى.

(160) راجع **تفسير فرات الكوفي**، ص 434، تحقيق محمد الكاظم وهو منشور على شبكة الإنترنت في الموقع التالي:

www.rafed.net/books/olom-quran/t-forat/02.html.

(161) يورد ابن حزم الحديث التالي: «**يا فاطمة بنت محمد، لا أغني عنك من اللّه شيئاً، يا صفية عمّة رسول اللّه، لا أغني عنك من اللّه شيئاً يا عباس بن عبد المطلب، لا أغني عنك من اللّه شيئاً يا بني عبد المطلب، لا أغني عنكم من اللّه شيئاً**». رواه البخاري في **الوصايا**، باب 11، واحتجّ بالآية 13 من الحجرات والآية 3 من الممتحنة ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ﴾، **الفصل** 3/ 77.

في الآخرة إلا على عمل صالح، ولا ينتفع عند اللّه (ت) بالأرحام ولا بالولادات، وليست الدنيا دار فضل ولا جزاء فلا فرق بين هاشمي وقرشي وعربي وعجمي وحبشي وابن زنجية لغير الكرم والفوز لمن اتقى اللّه عز وجلّ»[162].

وعندما ننظر في فقه ابن حزم نلاحظ أنّه أعطى الأرقّاء الحقوق الممنوحة للأحرار كاملة، إلا إذا جاء نصّ ينقصها، فهو يسمح للعبد بأن يكون شاهداً ومخبراً ويأذن له في الحجّ والجهاد وصلاة الجمعة، لكنّه يحرمه من الميراث، ويوافق الفقهاء في اعتبار حدّ الرقيق نصف حد الحرّ. وهكذا لم يستطع ابن حزم أن يتجاوز عصره وثقافته، فقد كان إلغاء الرقّ من اللامُفكر فيه في تلك العصور، وكانت فئة العبيد جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الإسلامي وعاملاً من عوامل تكوينه الأساسية[163]. وبالرغم من بروز مواقف شاذّة فضّلت العبد على الحرّ[164]، فإننا لا نجد في تاريخ الفقه الإسلامي من نادى بإلغاء الرقّ إلى القرن السادس عشر للميلاد، إذ برز فقيه يدعى أحمد بابا التنبكتي (ت 1036 هـ/1627م) أسود البشرة أسره المغاربة سنة 1591م رغم إسلامه[165]، وقد ألّف رسالة موسومة بـ **معراج الصعود إلى نيل مجلب السّود** رفض فيها مزاعم الذين يجيزون استرقاق المسلم للمسلم، وحمل بشدّة على أفكارهم وروحهم الطبقيّة.

وهكذا لم تكن مقاومة مواقف الفقهاء والأصوليين تنبع من داخل المنظومة الفقهية والأصولية بل من خارجها، أي من الواقع التاريخي، فهذا الواقع كثيراً ما تجاوز التشريعات الفقهيّة، من ذلك قيام عدّة ثورات تقاوم التفرقة العنصريّة وتدعو إلى المساواة بين الأجناس، ومنها ثورة المختار بن عبيد الثقفي سنة 67 هـ، وهي ثورة قامت بالعراق لمواجهة بني أميّة المتعصّبين للجنس العربي[166] وللمناداة بتحرير العبيد. وقد واصلت ثورة عبد الرحمان بن الأشعث سنة 80 هـ ما بدأته الثورة

(162) ابن حزم، **الفصل**، 3/ 77.

(163) راجع توفيق بن عامر، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق**، 1/ 6.

(164) نذكر مثلاً موقف ابن عبد البر القرطبي وموقف أبي بكر محمد بن عبد اللّه بن أحمد العامري البغدادي. راجع حجج هذا الفريق في **تفسير القرطبي**، الآية 3 من سورة النساء، 5/ 191.

(165) انظر: Lewis, Bernard, *Races et couleurs en Pays d'Islam*, Paris, 1982.

(166) راجع علي حسن الخربوطلي، **عشر ثورات في الإسلام**، ص 126.

السابقة، غير أن أوسع الثورات التي انتفض فيها العبيد ضدّ أسيادهم، ثورة الزنج، وقد دامت حوالى عشرين سنة، من سنة 249 هـ إلى 270 هـ. ودعا علي بن محمد صاحب الزنج زعيم هذه الثورة إلى تحرير العبيد في بلاد العراق، وأعلن أنّ عهد العبودية قد انتهى واحتجّ بالآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: 112]، وفسّرها تفسيراً سياسياً ينصّ على أنّ العبيد لم يعودوا بعدُ عرضة للرقّ[167]. وهذه الثورات جعلت المنظومة الفقهية والأصولية منفصلة عن الواقع بعيدة عن مستجدّاته. وقد تأكّد هذا الواقع منذ القرن الثالث للهجرة، خاصّة عندما بدأت سيطرة المماليك الأتراك على الدّولة الإسلامية وإثر بروز رجال سلطة وحكم من العبيد، مثل جوهر الصقلي (ت 381 هـ) فاتح مصر، فهو عبد من أصل إفرنجي مجلوب من القيروان، وكافور الإخشيدي (ت 457 هـ)[168] العبد الأسود الخصّي الّذي استطاع أن يحكم مصر بعد وفاة سيده الأخشيد سنة 349 هـ.

وفي العصر الحديث تغيّرت مواقف المسلمين من الرّق، وأصبح أغلبهم يتبنّى مبدأ إلغاء الرّق، وتمّ ذلك بفعل ضغط الدّول الأوروبية الاستعمارية على حكومات الدّول العربية والإسلامية، وخاصة ضغط الدّولة الإنكليزية على الدولة العثمانية وممالكها. وتعدّ البلاد التّونسية أولى الدّول الإسلامية الّتي قرّرت إلغاء الرّق سنة 1846 في عهد أحمد باي ووافق على ذلك المفتي المالكي إبراهيم الرّياحي[169] (ت 1266 هـ/ 1855 م) والمفتي الحنفي محمد بيرم الرّابع[170] (ت 1278 هـ/ 1869م).

وكتب العلماء التّونسيّون عدّة رسائل في مسألة منع الاسترقاق[171]، من أهمّها رسالة **التّحقيق في مسألة الرّقيق** لمحمد بيرم الخامس[172] (ت 1307 هـ/

(167) توفيق بن عامر، المصدر المذكور، ص 115.

(168) انظر فصلاً عن كافور بـ د.م.إ.، ط2 لـ (A.S.Ehrenkreutz)، 4/ 436-437.

(169) راجع ترجمته لدى محمد محفوظ، **تراجم المؤلّفين التونسيين**، 2/ 402.

(170) انظر ترجمته لدى:

Abdessalem, Ahmed, *Les Historiens tunisiens des XVII, XVIII et XIX s.*, Tunis 1973, pp. 296-299.

(171) أحمد عبد السلام، المرجع المذكور، ص 141 ـ 142.

(172) راجع هذه الرّسالة ضمن كتاب المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران: **محمد بيرم الخامس: بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة**، المصدر المذكور، ص 291 ـ 318.

1889 م)، كما كتب العلماء المسلمون عدّة كتابات حول الرقّ، منها أطروحة أحمد شفيق: «الرقّ في الإسلام - رد مسلم على الكاردينال لافيجري»[173]. وقد تسرّبت آراء هذا الكاتب إلى دائرة العلماء وخاصة مدرسة محمد عبده[174]. وفي هذا السياق اعتبر الطّاهر الحدّاد أنّ الرق من الأحوال العارضة الّتي لا يضير الإسلام ذهابها لأنّها ليست من جوهره[175].

واعتبر صبحي محمصاني أنّ الشرع الإسلامي وإن لم يلغ الرقّ بنصّ صريح دفعة واحدة إلا أنّه وضع له نظاماً تكفّل مع الزّمن بإلغائه[176]. وصرّح محمد النويهي أنّ تفكيرنا الدّيني قد وصل إلى درجة من الاستبصار ينبغي أن تمكّننا من أن نعلن بصراحة أنّ من حقّ ولي الأمر مسترشداً برأي أولي الرّأي أن يحرّم بعض الإباحات إذا اقتنع بأنّ تغيّر الأحوال يقتضي هذا التحريم لتلافي الضّرر ودفع الفساد[177].

وفي هذا الإطار اعتبر محمود محمد طه أنّ الرقّ ليس أصلاً في الإسلام ودعا إلى إلغائه لأنّه أقرّ ضمن الآيات المدنيّة الّتي راعت مستوى المخاطبين في عهد النّبي بإقرارها الجهاد وتعدّد الزّوجات والطّلاق والحجاب والرّقّ[178].

وعلى الرّغم من مرور أكثر من مائة وخمسين سنة على إلغاء الرّقّ قانونياً فإنّه لا يزال موجوداً لا في الدّول الفقيرة فحسب بل حتّى في الدّول الغنيّة، ففي موريتانيا لم يصدر قانون إلغاء الرقّ إلا سنة 1980، وفي السّودان توجد عدّة اتّهامات باستمرار الرّقّ في عدّة مدن من هذا البلد المسلم[179]، وفي النّيجر البلد

---

(173) العنوان الأصلي لهذه الأطروحة «L'esclavage au point de vue des musulmans»، وقد ظهرت بالقاهرة سنة 1891 وعرّبها أحمد زكي باشا.

(174) انظر تأثير هذه الأفكار من خلال تفسير **المنار**، 9/ 288.

(175) الطّاهر الحدّاد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص 22 ـ 23.

(176) صبحي محمصاني، **مقدّمة في إحياء علوم الشريعة**، ص 193.

(177) راجع محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الدّيني**، المرجع المذكور، ص 141.

(178) انظر محمود محمد طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص124.

(179) انظر:

= http://www.hartford-hwp.com/archives/32/039.html.

المسلم يتواصل الرقّ بالرّغم من إلغائه رسمياً[180]. وفي أوروبا هيئات ومراكز بحث تدرس العبودية في العصور القديمة وتقاوم الاستعباد في أشكاله الحديثة وهو ظاهرة لم تسلم منها المجتمعات الأوروبية[181]، لذلك تُنظَم الملتقيات لمزيد كشفها وتُصدر المنشورات الغزيرة لمقاومة هذه الظّاهرة.

إنّ الرّقّ يسلب الإنسان إنسانيّته وكرامته ويشينه ويضعه في مرتبة الحيوانات والسّلع، وهو من أبشع ما يمكن أن يتعرّض إليه الإنسان، وإذا كانت الشّرائع السّماوية لم تفلح في ثني بني البشر قديماً عن استرقاق بني جلدتهم فهل يفلح الإنسان الحديث والقوانين الوضعية في عصر حقوق الإنسان في تخليص البشرية من كابوس الرّقّ في مظاهره القديمة والحديثة؟

= وانظر تكذيب ادّعاءات وجود الرقّ في السّودان في موقع:

http://www.rayaam.net/2002/06/07/araal.html

(180) انظر مقالاً عن هذا الموضوع في الموقع التّالي:

http://www.africaonline.co.ci/AfricaOnline/infos/nourep/1043int.html

(181) انظر:

Vaz Cabral, Georgina, *Les formes contemporaines d'esclavage dans six pays de l'Union européenne.*

وهذا الكتاب منشور في موقع «لجنة مقاومة الاستعباد الحديث» ضمن شبكة الإنترنت

http://www.ccem-antislavery.org/FR/documentation.html

# الفصل الثالث

# تبرير وضع المرأة في الفكر الأصولي

**أ ـ منزلة المرأة السلبية :**

يعتبر الاهتمام بالمرأة وقضاياها في الفكر الإسلامي القديم بمختلف تنويعاته أمراً غير متواتر، فقلّما خصّصت كتب كاملة للنساء[1]. ولم يخرج الفكر الأصولي الفقهي عن هذا النسق، فـ **مستصفى** الغزالي مثلاً لا نعثر في جملة مباحثه إلا على مبحث وحيد يتطرق إلى المرأة، وهو «دخول النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس»، لكنّه لا يتجاوز السّطور السّتة[2]. وفي **العدّة في أصول الفقه** للطوسي لا يوجد أيّ مبحث خاص بالمرأة. وهكذا كان حضور المرأة هامشيًا وعرضيًا ومشتتاً في بعض المصادر الأصوليّة. وهذا التهميش نابع من المنزلة الاجتماعية التي ينزّل فيها الفقهاء والأصوليون المرأة، وهي منزلة العامة والمهمّشين، لذا كثيرا ما يشبّه وضعها بوضع من لا وضع له، كالصبيّ والأعمى والمجنون[3].

---

(1) نذكر من بين هذه الكتب ابن الجوزي، **أحكام النساء**.

(2) راجع **المستصفى**، ص 241.

(3) خصّص ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس** الباب الثاني عشر لـ «تلبيس إبليس على العوام»، وضمنه فصل موسوم بـ «تلبيسه على النساء»، ص 400 ـ 402. أمّا =

وتُعزى منزلة المرأة هذه إلى جملة من المسلّمات التي تحكم الفكر الأصولي، منها مسلّمة نقص الأنثى، أي إن انتماء المرأة إلى جنس الأنثى هو الذي جعلها لا ترقى إلى كمال الرجل الذكر. وقد ذهب بعض الأصوليين إلى اعتبار نقص الأنوثة أقوى من نقص الرقّ، لذا فإن الأمة لا تستطيع تزويج نفسها، لا بسبب نقصان الرقّ بل بسبب نقصان الأنوثة[4].

ويتجلّى نقص المرأة في الفكر الأصولي من خلال نقص عقلها ودينها، فعلى المستوى الأول خاض فريق من الأصوليين في مبحث تفاوت العقول، ومال بعضهم إلى تبنّي فكرة تفاوت العقول بين الناس لتشريع نقص المرأة مقارنة بالرجل[5].

ولم يسع أصحاب هذا الرأي إلى توضيح المقصود بالتفاوت، هل هو تفاوت في بِنية العقل وتركيبته، أم في ما ينتجه من فكر ونشاط ذهني[6]، لكن مظاهر هذا النقص تتمثل في ضعف مدارك عقل المرأة وخاصة الضبط والحفظ، وهذا ما يبرّر في نظرهم اشتراط امرأتين في الشهادة.

---

= الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميين** فهو يعقد فصلاً بعنوان «قولهم في حكم العامّة وأشباههم، يقول في مستهلّه: «واختلف الناس في العامة والنساء الذين على جملة الدين إذا خطر ببالهم التشبيه على مقالتين. . ». ص 114.

ويشبّه ابن قدامة المرأة بالمجنون في مبحث إمامة الرجال في الصلاة يقول: «ولنا قول النبي: «لا تؤمّ امرأة رجلا. . . »، ولأنها لا تؤذّن للرجال فلم يجز أن تؤمّهم، كالمجنون». **المغني**، 2/ 199.

(4) يقول أبو بكر بن العربي، «فأما قياس العلة فهو كقولنا في أن المرأة لا تتولّى نكاحها لأنّها ناقصة بالأنوثة فلم يجز أن تلي عقد النكاح كالأَمة، فاتفق العلماء على أن الأَمة لا تلي عقد نكاحها، واختلفوا في تعليله فمنهم من قال إن العلة في امتناع إنكاح الأمة نفسها نقصان الرق، ومنهم من قال نقصان الأنوثة. فنحن علّلنا بنقصان الأنوثة وحملنا عليه الحرّة». **المحصول في أصول الفقه**، المصدر المذكور، ص 126.

(5) يقول الزركشي: «واختلف فيه (العقل) في أمور، أحدها: هل يتفاوت؟ والأصح كما قاله الإمام في **التلخيص** وسليم الرازي في **التقريب** وابن القشيري وغيرهم: «أنه لا يتفاوت، فلا يتحقق شخص أعقل من شخص وإن أطلق ذلك كان تجوزا أو صرفا إلى كثرة التجارب... وعن المعتزلة وكثير من الحنابلة أنه يتفاوت، لقوله عليه السلام «**ناقصات عقل ودين**»، **البحر المحيط**، 1/ 88.

(6) نلمس عدم الوضوح هذا في قول الكلوذاني: «فقال أصحابنا (الحنابلة) إن العقل يختلف فمن الناس من يكون عقله كثيراً ومنهم من يكون عقله قليلاً ويزيد وينقص خلافاً للأشعرية. . . ». **التمهيد**، 1/ 52 ـ 53.

وعلى المستوى الثاني الخاص بنقص المرأة ديناً اعتبر الأصوليون أنّ حيض المرأة يضطرها إلى قطع الصلاة وإلى الإفطار في رمضان، ممّا يؤدي إلى عجزها عن أداء واجباتها الدينية بالشكل الكامل والمثالي.

ويحتجون على نقص عقل المرأة ودينها بحديث رواه أبو هريرة عن الرسول يقول فيه «**ما رأيت ناقصات عقل ودين أقدر على سلب ذوي العقول عقولهم منكنّ يا معشر النسوان**»، فقيل: يا رسول اللّه ما علامة نقصان عقولهنّ وأديانهنّ؟ فقال: «**جعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل، والمرأة تمكث شطرا من عمرها لا تصلّي، ويمضي عليها اليوم والخمسة لا تصلي سجدة واحدة**»[7].

ولئن وقع التسليم بصحة هذا الحديث فإنّنا نجد من خرق إجماع الفقهاء، وهو الفقيه الظاهري الأندلسي ابن حزم، فهو يعترض على الاحتجاج بهذا الحديث لاستخلاص نقص عقل المرأة، ويستحضر أمثلة لبعض الرموز النسائيّة الكبرى في الإسلام وقبله، مثل مريم أمّ عيسى وعائشة زوجة الرسول وفاطمة ابنته، ليبيّن أن من الرجال من هو أنقص ديناً وعقلاً من النساء. وهذا لا يعني أن ابن حزم يلغي فكرة نقص المرأة بل إنه يقرّ بها لكنه يحصر هذا النقص في وجهين فقط هما الشهادة وكونها إذا حاضت لا تصلّي ولا تصوم[8].

غير أن ابن حزم لم يذهب إلى حدّ إنكار الحديث، فهو مدوّن في **صحيحَي**

---

(7) الكلوذاني، المصدر نفسه، 1/ 55. وهذا الحديث أخرجه البخاري في **صحيحه**، 1/ 405، كما رواه مسلم في **صحيحه**، 1/ 87.

(8) يقول ابن حزم تعليقاً على هذا الحديث: «إن حملت هذا الحديث على ظاهره فيلزمك أن تقول إنك أتمّ عقلاً وديناً من مريم وأم موسى وأم إسحاق ومن عائشة وفاطمة، فإن تمادى على ذلك سقط الكلام معه ولم يبعد عن الكفر، وإن قال لا سقط اعتراضه واعترف بأن من الرجال من هو أنقص ديناً وعقلاً من كثير من النساء فإن سأل عن معنى هذا الحديث قيل له: قد بيّن رسول اللّه وجه ذلك النقص، وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل وكونها إذا حاضت لا تصلّي ولا تصوم، وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط، إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم ديناً وعقلاً غير الوجوه التي ذكر النبي، وهو عليه السلام لا يقول إلا حقًّا فصحّ يقيناً أنه إنما عنى ما قد بيّنه في الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط. انظر **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، 3/ 54 ـ 55.

**البخاري ومسلم**، وإيمانه بصحّة مدوّنة الأحاديث وعدالة الصحابة يقف حاجزاً بينه وبين ردّ هذا الحديث، إلا أن العصر الحديث الذي شهد مراجعة هذه المسلّمات والمعتقدات برز فيه من ينتقد هذا الحديث وغيره من الأحاديث المعادية للنساء سواءٌ على مستوى السند أو المتن، وتجلّى ذلك في التشكيك في مرويّات أبي هريرة اعتماداً على معطيات كثيرة، منها خلافاته الكثيرة مع عائشة حول كثير من الأحاديث[9]، فطالما اتهمته برواية كثير من الأحاديث لم يسمعها مطلقاً، كما أن عمر بن الخطاب ضرب أبا هريرة بسبب كثرة روايته للحديث وهدّده بإبعاده عن المدينة لإسكاته[10]، ويُعدّ أبو هريرة أول راوية اتُّهم في الإسلام، وعلى رأس متّهميه عمر وعثمان وعلي. وكانت عائشة أشدّهم إنكارا عليه[11]. كما أن أغلب المذاهب غير السنّيّة تنتقد أبا هريرة، وخاصة الشيعة والمعتزلة[12].

ومهما يكن من أمر راوي الحديث فمضمونه هو الذي يثير أكبر الإشكالات لأنّ العلم الحديث لا يرى أن المرأة أنقص عقلاً من الرجل، بل إن كثيراً من النساء تفوّقن على الرجال في مختلف مجالات الحياة والعمل منذ القديم وإلى عصرنا هذا. والثابت أن التنشئة الاجتماعية هي التي تصنع الفوارق بين الجنسين[13]. أما النقص الذي تلام عليه المرأة في مستوى الدين فهو خارج عن إرادتها، لذلك لا يمكن محاسبتها عليه، وإنّما ينبغي محاسبة كثير من أحكام المنظومة الفقهية التي همّشت المرأة في المجال الديني وغيره.

---

(9) انظر الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**. ونذكر مثالاً على الخلاف بين أبي هريرة وعائشة هذا الحديث الذي رواه أبو هريرة وضمّنه البخاري **صحيحه** وهو: «**سوء الحظ يوجد في ثلاثة أشياء البيت والمرأة والفرس**»، وتفنّد عائشة هذه الرواية بقولها: إن أبا هريرة دخل علينا حين كان الرسول في وسط الجملة فلم يسمع أبو هريرة إلا النهاية. كان الرسول قد قال: **قاتل اللّه اليهود يقولون ثلاثة أشياء تحمل سوء الحظ البيت والمرأة والفرس**، المصدر نفسه، ص 113 ـ 120.

(10) راجع محمود أبو رية، **أضواء على السنة المحمدية**، ص 201.

(11) انظر عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **أبو هريرة**، شبكة الإنترنت /www.aqaed,com books/abuhor/index.html

(12) يقول أبو جعفر الإسكافي: «وأبو هريرة مدخول عند شيوخنا غير مرضي الرواية». **شرح نهج الحميدي**، 1/ 360.

(13) انظر في هذا المجال: ابن رشد، **تلخيص السياسة**، ص 126.

وتفسّر منزلة المرأة الدونية كذلك بمسلّمة تبنّاها الفكر الأصولي تنصّ على أفضلية الرجل على المرأة، وهي نتيجة طبيعية لمسلّمة نقص المرأة. وفي **المدوّنة الأصوليّة** نصوص صريحة في تفضيل الرجال على النساء. يقول ابن المرتضى: «ويصحّ أن يقال: الرجل خير من المرأة، إلا القليل من النساء، كمريم أو نحو ذلك»[14]، وقد وظّفت لتأصيل أفضليّة الرجل حجج عدّة، في صدارتها آية القوامة **﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾** [النساء: 34]. ومما ترتّب على تأويل هذه الآية إقرار مزيد من السلطة للرجل وتأكيد ضرورة طاعة المرأة له وتوسيع صلاحيات الرجل على حسابها، من ذلك ذهاب بعض الفقهاء والأصوليين إلى حقّ الرجل في منع المرأة من التصرّف في مالها وحقّه في تأديبها[15].

وتجليات أفضليّة المرأة على الرجل كثيرة في **المدوّنة الأصوليّة**، على رأسها الشهادة والميراث وتفاوت التكليف. ويسعى الأصولي إلى اعتبار هذا التفضيل إلٰهي المصدر[16]، مُقْصِياً بذلك دور العوامل البشرية. وقد تعامل الفقهاء والمفسرون مع آية القوامة على أساس الأحاديث التي تقرّ سفليّة المرأة وتجعل منها بضاعة جنسيّة وظيفتها السجود أمام رغبة زوجها[17]، ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على **المدوّنة التفسيرية** لنستخلص اتفاق أصحابها على إنتاج خطاب تبريري لما هو سائد في المجتمع من سيطرة الرجل على المرأة، ويتبدّى هذا التبرير في تفصيل أسباب تفضيل الرجل على المرأة وهي أسباب صنعتها التنشئة الاجتماعية، على غرار اعتبار قدرة الرجال على الأعمال الشاقة أكمل من قدرة المرأة، وهو مدعاة إلى تفضيلهم

---

(14) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **منهاج الوصول إلى معيار العقول**، القسم الثاني، 2/ 181.

(15) يقول الورجلاني: «ومنها قوله: وإذا كان الرجل قوّاماً على زوجته فله الحجر عليها في مالها، لا تتصرّف فيه إلا بإذنه، وله تأديبها». **العدل والإنصاف**، 2/ 167.

وانظر في مسألة تأديب المرأة بالضرب: محمد الطالبي، **أمّة الوسط**، ص 115 ـ 141.

(16) يقول ابن قيّم الجوزية: «وأما الشهادة فإنّها جعلت المرأة فيها على النصف من الرجل، لحكمة أشار إليها العزيز الحكيم في كتابه، وهي أنّ المرأة ضعيفة العقل قليلة الضبط لما تحفظ، وقد فضّل اللّه الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتميز فلا تقوم المرأة في ذلك مقام الرجل». **أعلام الموقعين**، 2/ 147 ـ 149.

(17) محمد الطالبي، المرجع المذكور، ص 128.

عليهنّ[18]. كما أن بعض هذه الأسباب لا يُعتدّ به في عصرنا، من ذلك ذهاب القرطبي إلى أن للرجال زيادة قوّة في النفس والطبع ما ليس للنساء، لأن طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة فيكون فيه قوة وشدّة وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة فيكون فيه معنى اللين والضعف، فجعل لهم حقّ القيام عليهنّ بذلك»[19].

وتُنبئ مثل هذه الأفكار عن درجة من المعرفة العلميّة لا ترقى إلى ما توصّلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، بل إن فكرة المفاضلة أصبحت بلا معنى في عصرنا، لأنّ كلّ فرد وكلّ جنس له حقوق وواجبات في المجتمع، وكلّ الناس متساوون في نظر القانون.

ونجد في القديم من لم يعتدّ بإجماع العلماء في موقفهم من المرأة وأعلن التساوي بين الرجال والنساء في الفضل. وهذا الموقف الذي وقفه ابن حزم يستند إلى القرآن فهو ضدّ كلّ تمييز على أساس الجنس. يقول: «وما ذكر اللّه تعالى منزلة من الفضل إلا وقرن النساء مع الرجال فيها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: 35] حاشا الجهاد، فإنّه فرض على الرجال دون النساء»[20].

ويعتقد ابن حزم أن مجرّد الانتماء إلى جنس الذكور لا يوجب أيّ فضل، على عكس ما فهم بعض المفسرين من الآية ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36]، فهو لا يرى فيها غير اختلاف جنس الذكر عن جنس الأنثى[21].

---

(18) انظر مثلاً الرازي حين يقول: «واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقيّة وبعضها أحكام شرعيّة. أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين، إلى العلم وإلى القدرة، ولا شكّ أن عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شك قدرتهم على الأعمال الشاقّة أكمل، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوّة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي، وأن منهم الأنبياء والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان... والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: 34] يعني الرجال أفضل من المرأة لأنّه يعطيها وينفق عليها» تفسير الرازي 10/ 71 ـ 72.

(19) راجع القرطبي، **تفسيره الآية 34 من سورة النساء**. (قرص القرآن).

(20) ابن حزم، **المحلّى**، 3/ 43.

(21) يقول ابن حزم: «وقد قال قائم ممّن يخالفنا في هذا: قال اللّه عز وجل: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36]، فقلنا: فأنت إذن عند نفسك أفضل من مريم وعائشة =

وإذا كان ابن حزم ابن القرن الخامس للهجرة قد أدرك هذه الحقيقة، فإن أبناء عصرنا أحرى بأن يعتقدوا أنّه ليس هناك جنس أفضل من جنس، وإنما التفاضل بينهما تفاضل اختلاف في الخصائص لا تفاضل تفويق وتحقير[22].

وقد أدّت فكرة نقص المرأة وأفضلية الرجل عليها إلى نتائج عدة وعلى أصعدة متنوّعة، فعلى صعيد المخيال الجماعي ترسّخت صورة المرأة الشبيهة بالشيطان. يقول الطوفي: «فأما قول الرسول: «**النساء حبائل الشيطان**»[23]، فليس المراد به خصر الحبائل في النساء، بل إنّهنّ من الحبائل وأعظمهما وأجدرها بالوقوع فيها»[24]. ويبدو أن الصلة الرابطة بين المرأة والشيطان هي الشهوات، فالمرأة تثير شهوات الرجال والشيطان مزيّن الشهوات المحرّمة[25].

ولئن كان الاقتران بين المرأة والشيطان يشير بالخصوص إلى المرأة المحرّمة على الرجل، كما نفهم من أحد الأحاديث المنسوبة إلى الرسول[26]، فإن الفقهاء قد وطّدوا هذا الاقتران ووضعوا النساء ضمن الفئات الاجتماعية المصابة بتلبيس الشيطان، على غرار الزهّاد والمتصوّفة والفلاسفة والشعراء والمنجّمين والعوام[27].

وتتجلّى صورة المرأة السلبية في عدّة إشارات متناثرة في **المدونة الأصولية**، منها حديث الكلوذاني[28] في سياق بحثه مفهوم الصحابي: «يقال صحبت فلاناً

---

= وفاطمة، لأنك ذكر وهؤلاء إناث، فإن قال هذا التحق بالنوكى وكفر، فإن سأل عن معنى الآية قيل له: الآية على ظاهرها ولا شك في أن الذكر ليس كالأنثى لأنه لو كان كالأنثى لكان أنثى، والأنثى أيضاً ليست كالذكر لأنّ هذه أنثى وهذا ذكر، وليس هذا من الفضل في شيء البتة». **المحلّى**، 3/ 53.

(22) انظر محمد الطالبي، المرجع المذكور، ص 135.

(23) أخرجه أبو نعيم في **الحلية**. وهو حديث ضعيف حسب محقّق كتاب **شرح مختصر الروضة للطوفي**، 1/ 85.

(24) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 1/ 85.

(25) انظر الرازي، **تفسيره**، (سورة آل عمران: 13)، 7/ 168.

(26) عن جابر بن عبد الله أن النبي رأى امرأة تدخل على زينب، فقضى حاجته وخرج وقال: «**إن المرأة إذا أقبلت أقبلت في صورة شيطان فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله**». **سنن الترمذي**، الحديث رقم 1158، 3/ 464.

(27) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، المصدر المذكور، 400 ـ 402.

(28) انظر كتابه **التمهيد في أصول الفقه**، 3/ 173 ـ 174.

شهراً ويوماً وساعة وصحبته إلى موضع كذا فدلّ على أن من صحبه يوما سمي صاحبه وقيل صحابي. قال عليه السلام: «**إنّكنّ صويحبات يوسف**»[29]. وهذه الجملة الأخيرة تعيد إلى الأذهان صورة المرأة التي تغوي الرجل وتدفعه إلى الخطيئة[30].

وعلى صعيد آخر أدّت الأحكام الجاهزة التي يحملها الفقهاء والأصوليون عن المرأة إلى تكريس التفاوت بين الجنسين في الأحكام[31] والتكاليف. يقول الورجلاني: «وما يشبه ذلك في وجودنا في هذه الأمة اختلاف حكم الذكور والإناث والأحرار والعبيد»[32]. ويترتّب على هذا تكريس الفوارق الاجتماعية بشكل جلي، وهو ما ينزّل النساء منزلة سفليّة في هرم الفئات الاجتماعية إلى جانب المهمّشين، كالعبيد والمجانين، ويمتد مجال التفاوت بين الجنسين حسب الأصوليين إلى الخطاب اللغوي، فهل يدخل النساء في خطاب الرجال؟[33].

اعتبرت هذه المسألة أول مسألة وقعت بين المسلمين والمشركين في معركة الحديبية سنة ست من الهجرة[34] وهو ما يُبرز الأهمية المصيريّة لدلالة الخطاب

(29) من حديث أخرجه البخاري عن عائشة وأبي موسى في كتاب **الأذان صحيح البخاري مع شرح فتح الباري**، 2/ 169.

(30) يقول أبو طالب المكّي: «وقد قال النبي ﷺ في خيرات النساء «**إنكن صويحبات يوسف**» (ع)، إن صرفكن أبا بكر عن الإمامة ميل منكن إلى الهوى وتزيين وإغواء، كما أن زليخا حين راودت يوسف (ع) كان ذلك منها غواية وتسويلاً، ففيه اعتذار ليوسف وإيقاع اللوم عليها وتشبيه لهنّ بها». **قوت القلوب**، 4/ 150.

(31) محمد صديق حسن خان، **حسن الأسوة بما ثبت من اللّه ورسوله**، ص 406 ـ 414.

(32) **العدل والإنصاف**، 1/ 65.

(33) يبحث الأصوليون عادة هذه المسألة في مبحث موسوم بهل يدخل المؤنث في جمع المذكر. انظر مثلاً: الكلوذاني، **التمهيد**، 1/ 290 ـ 292.

(34) يقول الورجلاني: «وأما بيان دخول النساء في خطاب الرجال... فهي أوّل مسألة وقعت بين المسلمين والمشركين في الحديبية سنة ست من الهجرة وذلك أن الرسول صالح كفار قريش بالحديبية على هدنة عشر سنين، وشرطت قريش شروطاً اضطهدت فيها المسلمين، منها أن من ارتدّ من أصحاب رسول اللّه إلى الكفار فما لهم عليه من سبيل، وإن من آمن من الكفار أن يردّه رسول اللّه على الكفار فامتعض من ذلك المسلمون ولم يقدروا أن يردوا أمر رسول اللّه وعقد الصلح سهيل بن عمرو فلما وجب الصلح وكتب الكاتب الكتاب هويت امرأة من الكفار =

اللغوي في الواقع التاريخي بكل مستوياته. وقد مال أغلبية الأصوليين إلى إقصاء دخول المؤنّث في جمع المذكر[35]، وعوّلوا في نصرة موقفهم هذا على أدلة من القرآن والسنّة والإجماع، فالخطاب القرآني خاطب النساء بألفاظ مخصوصة بلفظ التأنيث وخصّ الرجال بلفظ التذكير، وأهمّ مثال يُساق في هذا الشأن هذا الجزء من الآية ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: 35][36].

واحتجّ الأصوليون بحديث روته عائشة عن النبي قال فيه: «**ويل للذين يمسّون فروجهم ثم يصلّون ولا يتوضّؤون**» فقالت: هذا للرجال، أرأيت النساء فقال: «**إذا مسّت إحداكنّ فرجها فلتتوضّأ**»[37] ويرى الأصوليون أنه لو كانت النساء يدخلن في خطاب الرجال لما سألت عائشة عن ذلك، لأنّها من فصحاء اللسان[38]. كما استند الفكر الأصوليّ إلى حجة إجماع اللغويين على تخصيص النساء بأسماء تخصّهنّ دون الرجال[39].

وعلى خلاف موقف أغلبية الأصوليين تبنّى عدد قليل من الأصوليين فكرة

---

= مسلماً فامتنع المسلمون من ردّها وقالوا: إن الصلح لا يجري على النساء، لأنّهن لم يجئ لهن ذكر في الكتاب، فقال سهيل: «حكم النساء، تبع لحكم الرجال وأبى المسلمون ذلك وقالوا إن خطابنا وخطاب النساء في كتابنا مفترق وخطابهن مخالف كخطاب الرجال. قال اللّه: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾، فلما رأى رسول اللّه تظافر المسلمين وتحزّبهم واجتماعهم على ذلك قال لسهيل بن عمرو: «**إن شئت رددناها جذعة**» (حرباً)، فأمضى سهيل الصلح، فخرج النساء من خطاب الرجال لكن الأمّة قد أبصرت شمول الخطاب لهنّ مع الرجال إلا في أمور مخصوصة». **العدل والإنصاف**، 1/ 80.

(35) يقول الكلوذاني: «إذا كان (الجمع) بلفظ يتبيّن فيه علامة التذكير، نحو المؤمنين والصابرين وقاموا وقعدوا. فقد اختلفوا في ذلك فقال شيخنا: يدخل المؤنث في ذلك، وهو قول بعض الحنفيّة وأبي بكر بن داود الفقيه. وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لا يدخل المؤنث في ذلك، وهو الأقوى عندي». **التمهيد**، 1/ 290 ـ 291.

(36) انظر الباجي، **إحكام الفصول**، ص 245.

(37) رواه النسائي، **صحيحه**، 5/ 96.

(38) انظر مثلاً الشيرازي، **شرح اللمع**، 1/ 273 ـ 274.

(39) يقول الباقلاني: «والحجة لهذا القول اتفاق أهل اللغة على أن للواحدة من النساء والاثنتين منهنّ والجمع أسماء تخصهنّ دون الرجال، نحو قوله مؤمنة ومسلمة ومؤمنات ومسلمات». **التقريب والإرشاد**، باب «القول في بيان دخول النساء في خطاب الرجال»، 1/ 177.

دخول النساء في خطاب الرجال، معتمدين على أن العرب إذا حاولت التعبير عن الذكور والإناث بصيغ جمع السلامة فمن مذهبها المطّرد تغليب التذكير[40] وذهب فريق من أصحاب أبي حنيفة إلى دخول النساء في خطاب الرجال، لأنّهنّ قد دخلن في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع، مثل الأمر بالصلاة والزكاة والحج[41].

ولئن لم نجد عند أصحاب هذا الموقف خلفيّة فكريّة تسوّي بين الرجال والنساء فإننا عثرنا على ذلك في خطاب ابن حزم، ففي رأيه لمّا كان رسول اللّه مبعوثاً إلى الرجال والنساء بعثاً مستوياً وكان خطاب اللّه وخطاب نبيّه للرجال والنساء خطاباً واحداً لم يجز أن يخصّ بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنصّ جليّ أو إجماع تخصيص الظاهر، وهذا غير جائز»[42]

ويلجأ ابن حزم وهو يجادل موقف الأغلبيّة إلى نقض حجّتهم بحجّة من نفس الجنس[43] كما يسعى إلى إثبات تناقضهم[44].

(40) انظر الجويني، **البرهان**، 1/ 358 ـ 359.

(41) راجع السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 115.

(42) ابن حزم، **الإحكام**، فصل في «ورود الأمر بلفظ خطاب الذكور»، 3/ 337.

(43) روت أغلبيّة الأصوليين حديث أم سلمة ويتمثّل في أن النساء شكون وقلن: ما نرى اللّه تعالى يذكر إلا الرجال فنزلت، ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾. وهذا الحديث في نظره لا يصحّ ألبتة، لأنّه مرسل لا تقوم به حجة، وقد استبدله الفقيه الظاهري بحديث أم سلمة هذا: قالت: كنت أسمع الناس يذكرون الحوض ولم أسمع ذلك من رسول اللّه، فلما كان يوماً من ذلك والجارية تمشطني فسمعت رسول اللّه يقول: «... **أيها الناس**»، فقلت للجارية: استأخري عنّي، قالت: إنما دعا الرجال ولم يدع النساء، فقلت إني من الناس. المصدر نفسه، 3/ 339 ـ 340.

(44) يقول ابن حزم: «وإن العجب ليكثر ممّن قال بخلاف قولنا: من الحنفيين والمالكيين، ثم هم يأتون إلى خطاب النبي للرجل الواطئ في رمضان بالكفارة فقالوا: الواجب على المرأة من مثل ذلك مثل ما على الرجل، فأيّ مجاهرة أشنع من مجاهرة من يأتي إلى خطاب عام لجميع أهل الإسلام فيريد إخراج النساء منه، ثم يأتي إلى خطاب لرجل منصوص عليه لم يذكر معه غيره فيريدون إلزامه النساء بلا دليل...». المصدر نفسه، 3/ 342.

## ب ـ هل يُقبل خبر المرأة وشهادتها ؟

لم يرفض الأصوليون رواية المرأة للخبر[45]، اعتماداً على سلطة السلف، فقد قَبِلَ الصحابة خبر عائشة وغيرها من النساء. ويستند الأصوليون في هذا الشأن إلى الكمّ الكبير من الأحاديث التي روتها عائشة[46]، ويحتجون بحديث منسوب إلى الرسول يقول فيه : «**تأخذون ثلثي دينكم عن عائشة**»[47].

واشترطت أغلبية الأصوليين عدالة المرأة الراوية وتفقّهها، على غرار ما اشترط في الرجل، ولا يكتفى في نظرهم بمجرد إسلامهن بل من الضروري الاطلاع على حالهنّ والتوثّق من استقامتهن[48]

ويبدو أن هذا الموقف الأصولي تغلب تاريخيًا على مواقف أخرى ترفض رواية المرأة، فقد كان فريق من المسلمين يعتبر الذكورة شرطاً لقبول الخبر، من ذلك ما يروى عن أبي حنيفة أنه لا تقبل أخبار النساء في الدين إلا أخبار عائشة وأم سلمة[49]، كما نرى الغزالي ينقض موقف من اشترط الذكورة في قبول الخبر[50].

ويمكن إن جمعنا جملة من المؤشرات المتناثرة أن نقرّ أن الأصوليين كانوا يفضّلون خبر الرجل على المرأة، فقد نقلوا ردّ عمر خبر المرأة المجهولة[51]،

---

(45) يقول الزركشي: «ولا تشترط الذكورة، بل يقبل خبر المرأة والخنثى». **البحر المحيط**، 4/ 315.

(46) يقول ابن حزم: «فوجدنا حديث عائشة ألفي مسند ومائتي مسند وعشرة مسانيد». **الفصل**، المصدر المذكور، 3/ 61.

(47) روى هذا الحديث السرخسي، **المحرّر**، ص 265.

(48) يقول الباجي: «استدلو بأن الصحابة عملوا بأخبار العبيد والنساء واعتمدوا في العمل بأخبارهم على ظاهر الإسلام، والجواب أن هذا غير صحيح، لأنّهم لم يقبلوا خبر أحد ممن ذكرتهم إلا بعد اختبار حاله والعلم بسداده واستقامة مذاهبه». **إحكام الفصول**، ص 364.

(49) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 315.

(50) يقول الغزالي: «وأمّا الشروط التي ظن أنّها شروط وليست كذلك... وأيضاً فليس من شرطه الذكورة، لما اشتهر من أخذ الصحابة بأخبار النساء». الآمدي، **الإحكام**، 2/ 106.

(51) ردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس قائلاً: «لا ندع كتاب ربّنا وسنّة نبيّنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»، وقد قالت: طلّقني زوجي ثلاثاً فلم يفرض لي رسول اللّه سكنى ولا نفقة». أخرجه مسلم في كتاب **الطلاق** من **صحيحه**، 2/ 1118. انظر الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 60 ـ 61.

وعبّروا عن الاسترابة بخبر المرأة منفردة، خاصّة في أحكام الذكور[52]، ولم يقبل فريق من الفقهاء تعديل النساء بالرغم من أنّه نتيجة طبيعية لقبول خبرهن[53].

وهكذا يتّضح لنا أن قبول خبر المرأة وقع تحت ضغط الواقع، **فمدوّنة الحديث** وآثار الصحابة تشتمل على روايات كثيرة لنساء من الصحابة ونساء الرسول، ولا فرق في ذلك بين خبر المرأة الحرّة أو الرقيقة[54].

ومما ترتّب على قبول خبر المرأة قبول بعض الأصوليين مشاركة المرأة في الإجماع وتجويز اجتهادها، ففي مستوى الإجماع غاب عند الأصوليين التطرّق إلى مشاركة المرأة في الإجماع، إلاّ أن الزركشي نقل موقفاً عن أبي منصور السمعاني الحنفي (ت 450 هـ) ينصّ على أنّ من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد فإنه يعتدّ بخلافه ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، ودليله على ذلك رجوع أعلام الصحابة إلى فتاوى عائشة وسائر أزواج النبي[55]، أمّا على مستوى مباحث الاجتهاد فإن أغلب كتب الأصول غيّبت ذكر المرأة، وشذّ عن هذا التيّار أصوليّان، أولهما الغزالي، ففي كتابه **المنخول** اعتبر أن الأنوثة ليست قادحاً في الاجتهاد[56].

---

(52) يقول المازري في مبحث «الأخبار التي تعمّ البلوى بها»: «وهي ما تمسّ الناسَ حاجةٌ إلى العلم بحكمه ويتكرّر عليهم ما يقتضي السؤال عن حكمه، كمسّ الذكر، فإنه مما يتكرر ويكثر في جملة الناس، فإذا روى واحد أن النبي أمر بالوضوء من مسّه ولم يسمع إلا من هذا الواحد فلم يعمل به، لكون انفراده بهذا ريبة، لعموم حاجة الناس كلهم إلى معرفة حكم هذا وكثرة نزوله بهم فمن حقّه أن يعلمه جميعهم أو أكثرهم وينقلون من سمعوا به، فإذا لم ينقلوا أو نقله واحد لا أكثر دونهم استريب خبره ولم يصح العمل به، لا سيما إذا كان الراوي لنا امرأة بخبر مس الذكر فإنّ الناقل عن النبي بالوضوء منه بُسْر،ة وهي امرأة لا حاجة لها في معرفة ذلك ولا يصحّ أن يخصّ المرأة بذكر أحكام ذكور الرجال دون أن يُعلم بذلك الرجال». **إيضاح المحصول**، ص 523.

(53) روى القاضي الباقلاني أن أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم لا يقبل في التعديل النساء ولا يقبل فيه أقل من رجلين. انظر الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 97 ـ 98.

(54) يقول ابن النجار: «إن الأنثى لا ترد روايتها، لقبولهم خبر عائشة وأسماء بنت أبي بكر وأم سلمة وغيرهن، ولا فرق بين كون الأنثى حرّة أو رقيقة». **شرح الكوكب المنير**، 2/ 415.

(55) راجع الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 475.

(56) يقول: «لا بدّ من العقل والبلوغ، إذ الصبي لا يقبل قوله وروايته، والرقّ لا يقدح وكذا الأنوثة». **المنخول**، ص 463.

ومن الغريب أن الغزالي في **المستصفى** لا يكرّر هذه الإشارة، وكأنّها أثر من آثار حماسة الشباب زمن تأليف **المنخول**. وقد سار السمعاني على دربه، فاعتبر أنّ الاجتهاد يصحّ من الرجل والمرأة[57]. وربما أمكننا تفسير موقفه بتأثير المذهب الحنفي الأكثر ميلاً من غيره من المذاهب إلى تشريك المرأة في عدة مجالات حياتية، علماً أن السمعاني كان أولاً على مذهب أبي حنيفة ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، كما أن السمعاني ابن القاضي المروزي أبي منصور، وكان من كبار مشايخ الحنفية وهو صاحب الموقف المذكور سلفاً.

وعلى خلاف ذلك يمكن تبرير موقف تغييب حضور المرأة في مباحث الاجتهاد عند أغلب الأصوليين بكونها معدودة من العامّة الجاهلة، والعامّة غير مطالبة بالاجتهاد بل بالتقليد. ثم كيف يمكن أن يكون المجتهد امرأة إذا نظرنا إلى الشروط المطلوبة في المجتهد، وهي شروط من العسر بمكان؟ يقول إلكيا الهراسي واصفا إياها : «فمن تيسر له السبيل إلى عبور هذه البحور وإدراك هذه المعارف وأحاط بجميع ذلك، فهو المجتهد في دين اللّه»[58].

ولئن كان خبر المرأة منفردة مقبولاً في الفكر الأصولي ، فإن شهادتها غير مقبولة، فمن شروط الشهادة الذكورة[59] ويبرّر الأصوليون هذا الموقف بنقص عقول النساء. يقول السمعاني : «وممّا يعقل في الشهادة أيضاً أن شهادة النساء لا تقبل، لما غلب عليهنّ من الذهول والغفلة ونقصان العقل»[60]. لكن في مجال الأموال تقبل شهادة امرأتين معهما رجل تطبيقاً للآية ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282]. ولئن لم تفاضل الآية بين أن يكون الشاهدان رجلين أو رجلاً وامرأتين، فإنّ

(57) يقول: «وليس يعتبر في صحّة الاجتهاد أن يكون رجلاً ولا أن يكون حرًا ولا أن يكون عدلاً، وهو يصحّ من الرجل والمرأة». **قواطع الأدلة**، «مبحث شروط الاجتهاد»، 2/ 306.

(58) السيوطي، **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كلّ عصر فرض**، ص 184 ـ 185.

(59) يقول الآمدي: «ولا خلاف أيضاً في اشتراط هذه الأمور (التكليف والإسلام والضبط والعدالة) في الشهادة، إلا أن هذه تختصّ بشروط أخرى، كالحرية والذكورة...». **الإحكام**، 2/ 106.

(60) **قواطع الأدلة**، 2/ 115.

بعض الأصوليين يعتبر أن شهادة الرجلين أكمل من شهادة الرجل والمرأتين[61]، وبالفعل كانت الآية عند كثير من الأصوليين والمفسرين فرصة لإبراز تفوّق الرجل على المرأة[62].

ومن الغريب أن يربط بعض كبار المفسرين والأصوليين وهو فخر الدين الرازي بين تفضيل الرجل على المرأة وضلال إحدى المرأتين وتذكُّر الأخرى، فهل من الضروري أن تخطئ المرأة ليفضل الرجل على المرأة؟ وهل إن إقامة المرأتين مقام الرجل هو العدل في القضيّة، كما ادّعى الرازي؟[63].

إن هذا التأويل يخدم الأصولي بلا شكّ لأنه يضمن هيمنة الرجل على كافّة مجالات الحياة، وهذا ما جعل الرازي يقبل على مضض شهادة المرأة فيما يتعلّق بأحوال النساء[64] ولا يقبل شهادة النساء إن لم يكن معهنّ رجل ولو بلغن أي عدد[65]. ولعلّ ما يومئ إليه الأصولي هنا أن الرجل أقرب إلى الكمال والعصمة من المرأة، وفاته أن الرجل والرجلين مثل المرأة يمكن أن يكونا عرضة للنسيان، وهذا وجه من وجود النقد التي وجهت إلى الآية[66]

---

(61) يقول الطوفي: «أي مقصود الشاهدين حاصل من الرجل والمرأتين وإن كان من الرجلين أكمل لبعدهما عن الغلط واحتياجهما إلى التذاكر». **شرح مختصر الروضة**، 1/ 296.

(62) يقول ابن كثير: «وإنما أقيمت المرأتان مقام الرجل لنقصان عقل المرأة». **تفسيره**، الآية 282 من سورة البقرة (قرص القرآن).

(63) يقول الرازي: «ههنا غرضان، أحدهما حصول الإشهاد وذلك لا يأتي إلا بتذكير إحدى المرأتين الثانية، والثاني بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبيّن أن إقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضيّة، وذلك لا يأتي إلا في ضلال إحدى المرأتين، فإذا كان على واحد من هذين الأمرين أعني الإشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال إحداهما وتذكر الأخرى، لا جَرَمَ صار هذان الأمران مطلوبين». **تفسير الرازي**، 7/ 99.

(64) يقول الرازي: «أنا إنما نجيز إشهاد الكافرين إذا لم نجد أحداً من المسلمين، والضرورات قد تبيح المحظورات.. وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلّق بأحوال النساء، كالحيض والحمل والولادة والاستهلال، لأجل أنّه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الأحوال، فاكتفينا فيها بشهادة النساء لأجل الضرورة». المصدر نفسه، 12/ 196.

(65) يقول الرازي: «إن النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهنّ رجل لم تجز شهادتهن». المصدر نفسه، 7/ 99 ـ 101.

(66) يردّ القاضي عبد الجبار على من نبّه على هذه الفكرة قائلاً: «ربما قيل في قوله: =

وتعدّ صفة النسيان المتصلة بالمرأة ضرورية في فهم الأصوليين السنّيين والشيعة لتمرير فكرة نقص المرأة وأفضليّة الرجل عليها، لذلك وقع اختيار القراءة المناسبة لأهدافهم من بين القراءات الممكنة لهذا الجزء من الآية ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[67].

لقد استغلّ الأصوليون وغيرهم مسألة شهادة المرأة لبيان أفضليّة الرجل عليها، إلا أن ابن حزم تصدّى لهم معتبراً أن ذلك لا ينقص من فضلها قياساً على أن أبا بكر وعمر وعليًا لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم ولو شهد أربعة غيرهم عدول في الظاهر حكم بشهادتهم، وهذا لا يدل أن الأربعة أفضل من الخلفاء الثلاثة[68]. كما سعى ابن حزم إلى نقض فكرة من ربط بين شهادة المرأة وضعف عقلها، فزفر (ت 150 هـ) صاحب أبي حنيفة يرى أنه لا يجوز قبول شهادة النساء متفردات دون رجل في شيء أصلاً لا في ولادة ولا في رضاع ولا في عيوب النساء ولا في غير ذلك»[69]، وأجاز شهادتهن مع رجل في الطلاق والنكاح والعتق، أمّا مكحول (ت بين 112 هـ و119 هـ) فإنه لا يجيز شهادة النساء إلا في الدَّين، ويعارض ابن حزم هذا الموقف من خلال عرض الآثار المناقضة

---

= ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ فجعل العلّة ما يعتري من النسيان، وذلك قائم في الرجلين أيضاً فكيف يقتصر عليهما في الشهادة وجوابنا أن الأغلب في النساء لنقصهنّ جواز النسيان، وليس كذلك في الرجال، فلذلك فصل بين الأمرين». **تنزيه القرآن عن المطاعن**، ص 50.

(67) يقول الطبري: «وكان بعضهم يوجهه إلى أن معناه: فتُصيّر إحداهما الأخرى ذكرا باجتماعهما، بمعنى أن شهادتها إذا اجتمعت وشهادة صاحبتها جازت، كما تجوز شهادة الواحد من الذكور في الدَّين». **تفسيره**، 3/ 124. ويقول الطبرسي: «قيل: هو من الذكر الذي هو ضدّ النسيان... وهذا لأنّ النسيان يغلب على النساء أكثر مما يغلب على الرجال. وقيل: هو من الذكر، أي يجعلها كذكر من الرجال عن سفيان بن عيينة، والأول أقوى». **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 1/ 378 ـ 379.

(68) يقول ابن حزم: «فصحّ يقيناً أنه إنما عنى عليه السلام ما قد بينه في الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط، وليس ذلك مما ينقص الفضل، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليًا لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم، ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر حكم بشهادتهم، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين، وكذلك القول في شهادة النساء، فليست الشهادة من باب التفاضل في ورد ولا صدر». **الفصل**، 3/ 55.

(69) ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 396.

له، على غرار أثر عن الشعبي ينصّ على أن من الشهادات شهادة لا يجوز فيها إلا شهادات النساء[70]، ويخلص إلى تضارب مواقف الفقهاء في المجالات التي تقبل فيها شهادة المرأة أو ترفض، وتضاربهم في عدد ما يقبل منهنّ، وهذه المواقف لا تستند في رأيه إلى أيّ أصل تشريعي[71].

ولئن كانت **المدوّنة الأصولية الفقهية** تفرّق بين خبر المرأة وشهادتها فتقبل الأول وترفض الثانية إذا كانت المرأة منفردة[72] بحجة نقص عقلها ودينها، فإن ابن الشاط (ت 723 هـ)[73] يعتبر هذا الاستدلال ضعيفاً، فلا يوجد فرق في رأيه بين الشهادة والرواية، لأنّ نقصان العقل صفة ثابتة للمرأة في وضع رواية الحديث أو وضع الشهادة[74].

لقد أكّد النص القرآني على أن شهادة المرأة تصحّ في جميع الشؤون بنصاب كامل ما عدا في آية الدين، ويشمل ذلك الجرائم والحدود، وهو الأمر الذي طمسه الفقه الذكوري وحرّمه لأن النصوص القرآنية وردت مطلقة[75] لا تشير إلى

---

(70) ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 395.

(71) يقول ابن حزم: «ما نعلم أحداً ممن يخالفنا اتبع في أقواله في الشهادات النصوص الثابتة من القرآن ولا من السنن ولا من الإجماع ولا من القياس ولا من الاحتياط ولا من قول الصحابة، فكل أقوال كانت هكذا فهي متخاذلة متناقضة باطلة لا يحلّ القول بها في دين اللّه تعالى ولا يجوز الحكم بها في دماء المسلمين وفروجهم». المصدر نفسه، 9/ 400.

(72) يقول القرافي في هذا الشأن: «إن النساء ناقصات عقل ودين فناسب أن لا ينصبن نصباً عامًّا في موارد الشهادات، لئلا يعمّ ضررهن بالنسيان والغلط، بخلاف الرواية، لأن الأمور العامة تتأسى فيها النفوس ويتسلّى بعضها ببعض فيخفّ الألم وتقع المشاركة غالباً في الرواية لعموم التكليف والحاجة، فيروي مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك إلى يوم القيامة، فيظهر مع طول السبر خلل، إن كان بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها وتنسى بذهاب أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها». **الفروق**، 1/ 7.

(73) انظر ترجمته عند محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 217.

(74) يقول ابن الشاط: «كلامه في هذا الفصل ضعيف، أما قوله «فناسب أن لا ينصبن نصباً عاما لئلا يعمّ ضررهنّ بالنسيان والغلط بخلاف الرواية فلا فرق بين الشهادة والرواية في ذلك، من جهة أن نقصان عقلهنّ ودينهن ثابت لهنّ في حال الرواية كما أنه ثابت في حال الشهادة». انظر على هامش الفروق للقرافي، **حاشية ابن الشاط**، 1/ 7.

(75) راجع مثلاً ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: 15]، ﴿الذين يرمون المحصنات ثم لا يأتوا بأربعة شهداء﴾ [النور: 4].

أي تحديد في النصاب، إلا ما جاء في آية الدين فحسب، وهو أمر محدد ضمن حالة معيّنة، وليس من شأنه أن يقاس عليه أو يمنع غيره[76].

### جـ ـ هل تتولّى المرأة الحكم؟

إذا كانت **المدوّنة الأصوليّة** تتطرّق في عدّة مناسبات إلى خبر المرأة وشهادتها، فإنّها تسكت عن مسألة تولّي المرأة للمناصب السياسية، لكننا وجدنا إشارة وحيدة إلى ذلك لدى الباقلاني في سياق بحثه في موضوع دخول النساء في خطاب الرجال. يقول: «وقد يكون الدليل المُخْرِج لهنّ من الخطاب مع لحوق الاسم بهنّ: أن يكون وارداً بحكم لا يصحّ من النساء في حكم الشرع، نحو ما يجب من ذكر الإمامة والقضاء وغير ذلك من الولايات والأمور التي حكم الشرع بأنّهنّ لسن من أهلها»[77].

إن هذا النص صريح في إقصاء المرأة عن تولّي المناصب السياسية والدينية، كالإمامة والقضاء، وهو يستند إلى حكم الشرع. ويقصد بالشّرع خاصّة الحديث الذي رواه أبو بكرة (ت 53 هـ)، وهو: **«لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»**[78].

وقد اعتمد الماوردي على هذا الحديث وعلى الإجماع والنصّ القرآني لإقصاء المرأة من الإمامة ومن وزارة التنفيذ[79] ومن القضاء[80]، كما اعتبر

---

(76) راجع سليمان حرتياني، **توظيف المحرّم**، ص 318.

(77) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 2/ 177 ـ 178.

(78) هذا الحديث رواه البخاري والترمذي والنسائي وأحمد. انظر البخاري، كتاب **المغازي**، «الحديث» رقم 4425، 8/ 126.

(79) يقول الماوردي في مبحث وزارة التنفيذ: «ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإن كان خبرها مقبولا لما تضمنه معنى الولايات المعروفة عن النساء، لقول النبي: **«ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»** ولأنّ فيها من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ومن الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهنّ محظور». **الأحكام السلطانية**، ص 67 ـ 68.

(80) اشترط الماوردي في القاضي سبعة شروط، أوّلها: أن يكون رجلاً، وهذا الشرط يجمع صفتي البلوغ والذكورية. يقول: «وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات، وإن تعلق بقولهن أحكام.. وشذّ ابن جرير الطبري فجوّز قضاءها في جميع الأحكام، ولا اعتبار بقول يرده الإجماع مع قول اللّه تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34]، يعني في العقل والرأي، فلم يجز أن يقمن على الرجال». المصدر نفسه، ص 130.

الأصولي المالكي أبو بكر بن العربي أن حديث أبي بكرة نصّ في أنّ المرأة لا تكون خليفة وأنّه لا خلاف في ذلك[81].

ويبدو أنه لا توجد في الفكر الإسلامي القديم مواقف تدافع عن تولّي المرأة للإمامة ما عدا موقف إحدى فرق الخوارج، وهي فرقة الشبيبية، وهم أتباع شبيب بن يزيد الشيباني (ت 77 هـ)، وكان يجوّز إمامة النساء إذا قمن بأمر الرعيّة كما ينبغي وخرجن على مخالفيهن، وكان أتباعه يقولون إن غزالة أم شبيب كانت هي الإمام بعد شبيب إلى إن قتلت[82].

أمّا في مستوى تولّي المرأة منصب القضاء، فالمسألة خلافيّة وغير محسومة، فأبو حنيفة يجيز ذلك، وكذلك ابن جرير الطبري وبعض المالكية[83] وكانت هذه المسألة موضوع جدل ومناظرات بين ممثلي المذاهب الإسلامية، من ذلك المناظرة التي وقعت بين الباقلاني المالكي الأشعري وأبي الفرج ابن طرار شيخ الشافعية[84].

وقد جوّز ابن حزم تولّي المرأة الحكم معتمداً على موقف أبي حنيفة وعلى ما روي من تولية عمر بن الخطاب امرأة من قومه حسبة السوق. ويرى الفقيه الظاهري أن حديث «**لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**» إنما هو في الأمر العام، أي الخلافة، أمّا ما دون ذلك فهو جائز لها، ومنع توليتها الخلافة لا يعني نقص فضل المرأة، فكثير من كبار الصحابة لم يكن لهم حظ في الخلافة وذلك لا يعني أن من تولوها أفضل منهم[85].

---

(81) راجع موقفه في **تفسير القرطبي**، الآية 23 من سورة النمل (قرص القرآن).

(82) راجع أبا المظفر الإسفرائيني، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين**، ص 35.

(83) يقول ابن حجر: «قال ابن التين: احتجّ بحديث أبي بكرة من قال لا يجوز أن تتولّى المرأة القضاء، وهو قول الجمهور، وخالف ابن جرير الطبري فقال: يجوز أن تقضي فيما تُقبل شهادتها فيه وأطلق بعض المالكية الجواز». **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، 13/ 47.

(84) قال أبو الفرج: الدليل على أن المرأة يجوز أن تحكم أن الغرض من الأحكام تنفيذ القاضي لها وسماع البيّنة عليها والفصل بين الخصوم فيها، وذلك ممكن من المرأة لإمكانه من الرجل، فاعترض عليه القاضي أبو بكر ونقض كلامه بالإمامة الكبرى، فإن الغرض منه حفظ الثغور وتدبير الأمور وحماية البيعة، وذلك لا يتأتى من المرأة، لتأتيه من الرجل». **تفسير القرطبي**، الآية 23 من النمل (قرص القرآن).

(85) يقول ابن حزم: «ليس امتناع الولاية فيهنّ بموجب لهنّ نقص الفضل، فقد علمنا أن =

ولا يزال حديث أبي بكرة يوظف حتى في أيامنا هذه لإقصاء المرأة من تولّي المناصب السياسية العليا، وهو ما حصل في الباكستان مثلاً[86]. لكنّ هذا الحديث لم يعد يصمد أمام النّقد التاريخي، فقد أثبت هذا النقد أنّه حديث منتحل[87]، فراويه شخص وحيد، ومثل هذا الصنف من الأخبار لا يفيد العلم واليقين، وهو موضع أخذ وردّ بين المذاهب الإسلامية، وهذا الراوي إن طبّقنا عليه مقاييس الجرح والتعديل يمكن الطعن فيه، فقد روى ابن الأثير أنه أدين، وأن عمر جلده على شهادة كاذبة أدلى بها[88]، وحسب مالك بن أنس لا يمكن تلقّي العلم من سفيه ولا ممّن تتحكّم به الأهواء ولا من كذّاب يروي أيّ شيء للناس[89].

وفضلاً عن ذلك، فالحديث برز في ظروف سياسية متوتّرة تجسّمت في معركة الجمل التي تقاتلت فيها زوجة الرسول عائشة مع ابن عمّه علي، واستهدف الحديث استهجان ما قامت به عائشة، خاصّة أن عليًا كان قد فاز عليها وأصبح أبو بكرة في حرج لأنّه لم يساند عليًا، ثم إنّ أبا موسى الأشعري وقف ضدّ هذه الحرب، وروى أحاديث كثيرة في الفتنة غير أنّه لم يُثر أيًا من هذه الأحاديث مشكلة جنس القائد[90].

وعندما نبحث في الواقع التاريخي نلاحظ أن إقصاء المرأة من الحياة السياسية مسألة نظريّة في الفقه خاصّة، فقد تعزّزت في القرنين الثاني والثالث للهجرة اللذين وضعت فيهما دعائم الفقه النزعة المعادية للمرأة، فوظّفت أحاديث كثيرة تتضمّن دونيّة المرأة وتؤكّد على إخضاعها للرجل إخضاعا كليًا، غير أن الواقع التاريخي

---

= ابن مسعود وبلالاً وزيد بن الحارث لم يكن لهم حظ في الخلافة، وليس بموجب أن يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل منهم والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لأولئك وبينهم في الفضل ما لا يجهله مسلم». **الفصل**، 3/ 56.

(86) فازت بنازير بوتو برئاسة الحكومة في الانتخابات الباكستانية التي جرت يوم 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1988، وقد اعتمد خصومها حديث «**لن يفلح قوم**» لإبراز عدم أحقيّتها بتولّي هذا المنصب.

(87) يقول الأستاذ محمد الطالبي: «وقد أقامت السيدة فاطمة مرنيسي بما لا يقبل الشكّ الدليل على انتحاله في مؤلف حُجِرَ دخوله إلى المملكة المغربية». **أمة الوسط**، ص 127. والكتاب المقصود هو **الحريم السياسي النبي والنساء**.

(88) ابن الأثير، **أسد الغابة**، 5/ 38.

(89) ابن عبد البر، **الانتقاد في فضل الصلاة للأئمة الفقهاء**، ص 16.

(90) راجع فاطمة مرنيسي، **الحريم السياسي**، ص 76.

الإسلامي عرف عدّة نساء حكمن شعوبهنّ أو شاركن في الحكم مع أزواجهن وطبعن الحياة السياسية بطابع لا يهمله المؤرخون[91]، من ذلك السلطانة راضية، وقد تولّت السلطة في دلهي لسنوات عدّة انطلاقاً من سنة 634 هـ[92]، وشجرة الدر حاكمة مصر سنة 648 هـ، وقد دوّنت سيرتها كلّ كتب التاريخ الرسمي، وكانت سحقت الجيش الفرنسي وأسرت ملك فرنسا لويس التاسع[93]، وكانت زينب النفزاوية من البربر تشارك زوجها يوسف بن تاشفين في الحكم، ووصفت بأنّها القائمة بملكه من سنة 453 هـ إلى سنة 500 هـ[94].

**الخاتمة**

لقد بدت لنا صورة المرأة في **المدونة الأصولية** سلبيّة جدًّا، فالفقه الذكوري لم ينشغل بغير حقوق الرجل وأهمل حقوق المرأة[95]، ولم يبدأ التطرّق إلى حقوق النساء إلا منذ قرن تقريباً[96]، وهذا ما جعل المرأة في وضع المستعبَدة[97]، وهو وضع مفيد للرجل يضمن سلطته عليها. وهي سلطة غير محدودة لأنها تشمل حرية المرأة، فعلى المرأة أن تلزم بيتها[98]، كما تشمل مال المرأة، فإذا كان الرجل

---

(91) انظر في هذا الشأن فاطمة مرنيسي، **السلطانات المنسيات نساء رئيسات دولة في الإسلام**، ترجمة جميل معلّى وعبد الهادي عباس.

(92) تحدّث عنها ابن بطوطة في رحلته، ص 433.

(93) فاطمة مرنيسي، المرجع نفسه، ص 30.

(94) انظر أبا ذر الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، ص 132.

(95) انظر مبحث «حقوق الزوج على المرأة» لدى الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 2/ 64 ـ 68.

(96) راجع حمزة فتح الله، باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام. ومحمد بن مصطفى ابن الخوجة الجزائري، **الاكتراث في حقوق الإناث**.

(97) يقول الغزالي في مفتتح مبحث «النظر في حقوق الزوج عليها»: «والقول الشافي فيه أن النكاح نوع رقّ، فهي رقيقة له فعليها طاعة الزوج مطلقاً». **إحياء علوم الدين**، 2/ 64. ويقول ابن قيّم الجوزية: «والزوج قاهر لزوجته حاكم عليها وهي تحت سلطانه وحكمه شبه الأسير». **أعلام الموقعين**، مبحث «جواز استمتاع السيد بأمته دون السيدة بعبدها»، 2/ 94.

(98) يقول الغزالي: «فالقول الجامع في آداب المرأة أن تكون قاعدة في قعر بيتها لازمة لمغزلها». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قوّاماً على زوجته فله الحجر عليها في مالها لا تتصرف فيه إلا بإذنه. وتمتدّ سلطة الرجل إلى جسد المرأة، فهي أداة لمتعة الرجل، ولعلّ أهمّ وظيفة لها في نظر الفقهاء الإشباع الجنسي للرجل، لذلك أباح الفقهاء التمتع بجسدها حتى إن كان ذلك ضدّ إرادتها(99).

إن الكثير من هذه المواقف من وضع الفقهاء وليست من أصل قرآني، وهي تعبّر عن ردود فعل على ما كان يستجد في الواقع التاريخي، فلا ريب أن ما كان ينتشر في الواقع من فساد أخلاقي وضيق اقتصادي يمثّل بعض العوامل التي تفسر مثل هذه الآراء(100)، ولعلّه من أجل ذلك أباح بعض المتصوّفة العزبة واعتبروا أن الزواج لا يكون إلا للضرورة القصوى(101).

وتُعتبر هذه المواقف تراجعاً كبيراً عن أفكار الجاحظ وابن حزم، فالأول وضع كتابا وسمه بـ **فضل ما بين الرجال والنساء وفرق ما بين الذكور والإناث**، وبيّن فيه في أي موضع يغلبن ويفضلن، وفي أي موضع يكنّ المغلوبات والمفضولات، ونصيب أيّهما في الولد أوفر، وفي أيّ موضع يكون حقّهنّ أوجب، وأي عمل هو بهنّ أليق وعدّد جملة من الحجج على تفوّق المرأة على الرجل(102). ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن الجاحظ يغلّب كفة النساء على

(99) يقول ابن عقيل: «ولا خلاف بين الناس في صحّة إكراه المرأة على إيقاع الفعل فيها بالوطء، لأنها محل لإيقاع الفعل، والذي يصحّ الإكراه عليه إنما هو أفعال الجوارح الظاهرة المشاهدة التي يتسلّط عليها التصريف في المرادات من الأفعال فتقع أفعالها بحسب الإلجاء إلى أحد الدواعي، فأما الإكراه على ما غاب وبطن من القلوب فلا. فعلى هذا لا يصحّ أن يكره الإنسان على اعتقاد مذهب». **الواضح في أصول الفقه**، ص 44 ـ 45.

(100) أورد أبو طالب المكّي قول بعض العلماء البصريين عندما سئل عن «الزواج في زمانه» فذكر ضيق المكاسب وقلة الحلال وكثرة فساد النساء فكرهه للورع وأمره بالمدافعة، **قوت القلوب**، 4/ 151.

(101) يقول المكّي: «فلا يصلح للتزويج في هذا الوقت إلا رجل يدركه من الشبق ما يدرك الحمار إذا نظر إلى أتان لم يملك نفسه أن يثب عليها حتى يضرب رأسه وهو لا ينثني، فإذا كان الإنسان على مثل هذا الوصف كان التزويج له أفضل». المصدر نفسه، 4/ 152.

(102) يقول الجاحظ: «وممّا يدلّ على فضل النساء أن اللّه صانها فجعل في جميع الأحكام شاهدين منها، الإشراك باللّه وقتل النفس التي حرّم اللّه، وجعل الشهادة على المرأة إذا رُميت بالزنى أربعة مجتمعين في موضع يشهدون أنهم رأوه مثل المرود في المكحلة، =

الرجال، فالعصر الذي عاش فيه والثقافة التي كان يفكر ضمنها لم تكن تسمح له بالتسوية بين الجنسين، بيد أنّه حاول أن ينصف النساء لما رأى ناساً يزرون عليهن أشدّ الزراية ويبخسونهنّ أكثر حقوقهنّ[103] ومن الواضح أن ما كان يحرّك الجاحظ دوافع إنسانية لا صلة لها بالمصالح والإيديولوجيا، فهو يقول: «ليس ينبغي لمن عظّم حقوق الآباء أن يصغّر حقوق الأمهات وكذلك الإخوة والأخوات والبنون والبنات»[104].

أما ابن حزم فإن مواقفه الجريئة تفسّر بظاهريته أولا، فابن داود مؤسس المذهب الظاهري يعدّ من خلال كتابه **الزهرة** واضع أدب المجاملة الغربي والشرقي وأول من قعّد قواعده[105]، وهذا الأدب يكرّس مفهوم الحب المجامل (l'amour courtois)، وهو يضفي على المرأة طابعا مثاليًا. وقد تبنّى ابن حزم هذا المفهوم، وهو يقتضي أن يكون سلوك المحبّين محكوماً بقواعد تجعل من المرأة مساوية للرجل بل قد تكون أعلى منه منزلة[106].

وفضلاً عن ذلك تأثر ابن حزم بالبيئة الأندلسية في القرن الخامس للهجرة حيث كانت المرأة تتمتع بقدْر من الحرية أكبر من نظيرتها المسلمة في بقيّة المناطق.

إن مواقف الفقهاء والأصوليين من المرأة أدّت إلى إخراجها من الزمن وإلى

= وهذا شيء عسير. غير أن أقوى الحجج لتفوق المرأة أن اللّه خلق من المرأة ولدا من غير ذكر ولم يخلق من الرجل ولداً من غير أنثى، فخصّ بالآية العجيبة المرأة دون الرجل لما خلق المسيح في بطن مريم من غير ذكر»، رسائل الجاحظ 3/ 157.

(103) راجع شارل بلاّ، الجاحظ والمرأة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 25، 1986، ص 9.

(104) انظر شارل بلاّ، المرجع نفسه، ص 26.

(105) لعلّ أهم ما يشكّل أصالة بحث ابن داود سعيه إلى استخلاص أخلاق مجاملة مستقلة عن الدين والتصوف لكنها مع ذلك تبدو ناهضة على الحديث: من أحب وعفّ ومات مات شهيداً، انظر فصل «ابن داود» ب د.م.إ.، ط2 (بالفرنسية) لـ ج.ك.فاديه (Vadet). 3/ 667-668.

(106) انظر:

Turki, Abdelmajid , *Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Hazm*, in. (Théologiens et Juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques, Paris, p. 152.

تعطيل نصف المجتمع وهو الأمر الذي حدث للمرأة في أوروبا في العصور الوسطى[107]، وعلى هذا الأساس فالفكر الإسلامي مدعو إلى إحداث القطيعة المعرفية مع الماضي ومواقفه الغريبة عن الواقع الجديد، وكما راعى كلّ من الجاحظ وابن حزم واقعهما فإنّ المفكّرين المحدثين مفروض عليهم مواكبة المستجدّات.

(107) انظر:

R. Pernoud, Pour en finir avec le Moyen Age, Paris, 1977, chap. VI, La Femme sans âme, pp. 86-100.

# II

# أصول الفقه

# وتبرير مشروعية السلطة السياسية

## الفصل الرابع

# أصول الفقه وشرعنة السلطة السياسية

لاحظنا في ثنايا البحث في صلات علماء أصول الفقه بالنظم السياسية التي عايشوها أن أغلبهم تمتعوا بامتيازات مادية واجتماعية كبيرة مقابل وظيفة أساسية تبحث عنها كل سلطة، هي إسباغ المشروعية على وجودها. فقد أدركت النظم السياسية منذ القديم أن استمرارها في السلطة لا يمكن أن ينهض على أساس القوة المادية فحسب، بل لا بدّ كذلك من التعويل على وسائل معنوية، ومن هنا كان للمؤسّسة الدينية دور كبير في كلّ الحضارات، لما تمارسه من «عنف رمزي» على عموم الناس، يقول جان جاك روسو في هذا الشأن : «ليس للأقوى ما يكفي من القوة ليكون دائماً هو السيد إن لم يحوّل قوته إلى حقّ، وطاعته إلى واجب»[1].

ويرى ماكس فيبر أن المشكلة المركزية في السياسة هي مشكلة المشروعية[2] وقد أدرك حكّام المسلمين هذه الحاجة إلى المشروعية، فاستعانوا بالعلماء بجميع أصنافهم، وخاصّة صنف علماء الدين، لأثر الدين العميق في العقول والسلوك. وعلى هذا الأساس حاول الأصوليون تأكيد ضرورة طاعة السلطة السياسية، معتمدين في ذلك طرائق متعددة منها :

(1) روسو، **العقد الاجتماعي**، الفصل 3، «في حقّ الأقوى»، ص 39.

(2) راجع محمد سبيلا، **الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، ص 59.

### أ ـ طرق التبرير

#### 1 ـ تأويل النص القرآني

عندما نتأمل **المدوّنة الأصولية** نستخلص أن الطاعة مسألة محورية فيها، ولعلّ طابع المحافظة في هذه **المدونة** يتأتى في بُعد رئيسي من أبعاده من مواقف الأصوليين الحريصين على ضرورة طاعة السلطة ممثّلة في اللّه أو الرسول أو الحكّام أو العلماء أو السادة أو الآباء أو الأزواج. ويستثمر في هذا المجال نصّ مركزي هو الآية 59 من سورة النساء: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾. ويقوم تأويل الأصوليين لهذه الآية على تحويل لها في عدة مستويات، ففي المستوى الأول حوّلت الآية من وظيفتها في الهداية والوعظ إلى إلزام فقهي مؤسساتي، فأضحت تدلّ في نظر تيّار مهمّ من الأصوليين على أن الطاعة فرض لازم، وقد ترتّب على ذلك تغيير جوهري في المجال الدلالي الذي يمكن أن تدرج فيه هذه الآية، فبعد أن كانت تمثّل قيمة من القيم العامّة تفيد التخيير جعلها التّأويل الأصولي قانوناً له صبغة إلزاميّة. يقول الكلوذاني «واحتجوا بقوله ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، والجواب أن المراد الطاعة في الغزوات والسرايا وإقامة الحدود وغير ذلك. ولهذا خصّ أولي الأمر، ولهذا تجب طاعة الأمراء في ذلك بمقتضى الأمر»[3].

إذن فإنّ الأساس الذي بنى عليه الأصوليون موقفهم التّأويلي، اعتبار الأمر في الآية دالاً على الوجوب، وهذا الرّأي تبناه عدد كبير من الأصوليين على اختلاف مشاربهم[4]. ووجه الخطورة فيه لا يتحدد في معنى وجوب طاعة الأمراء فحسب بل يتجاوزه إلى مزج ذلك بوجوب طاعة اللّه والرسول، ممّا يؤدي إلى الاعتقاد أن الطاعة واجب ديني لا مفرّ منه، لأنّ مصدره اللّه أو الرسول. يقول

(3) الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 414.

(4) دلالة الأمر على الوجوب مذهب مالك وأصحابه يقول القرافي: «وأمّا اللفظ الذي هو مدلول الأمر، فهو موضوع عند مالك وعند أصحابه للوجوب». **شرح تنقيح الفصول**، ص 127. وهو أيضاً مذهب جلّ الفقهاء وفريق من المتكلمين. وقد تبناه الشافعي وأتباعه وأحمد بن حنبل والجويني والغزالي في **المنخول** وأبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وابن حزم والكرخي والجصّاص والشيخ المفيد والطوسي من الشيعة.

الباقلاني في هذا الشأن «وإنما تجب طاعة الآمر منّا إذ أوجب اللّه عز وجلّ طاعته، من نبي وإمام وخليفة ووالدين وأمر السيد لعبده وأمر من أمرنا بأداء حقّه وردّ ظلامته، وطاعة هؤلاء كلهم إنما هي طاعة اللّه تعالى وواجبة من حيث أوجبها، لا لأمرهم بها»[5].

ولعلّ أبرز مظهر من مظاهر إسباغ المشروعيّة الدينية على طاعة أولي الأمر التسوية بينهم وبين اللّه والرسول في لزوم الطاعة. يقول الغزالي: «وأمّا أولو الأمر فإنّما أراد بهم الولاة، إذ أوجب طاعتهم كطاعة اللّه ورسوله»[6] ونستخلص من هذا الشاهد المستوى الثاني من مستويات التحويل الذي خضعت له الآية، فقد حصر معنى أولي الأمر في الولاة والأئمّة. وينهض هذا الرأي على موقف انتقائي واضح، لأنّه يختار من بين التّأويلات المتعددة لعبارة أولي الأمر تأويلاً بعينه، ويسكت عن التأويلات الأخرى وكأنها غير موجودة، والحال أن الطبري مثلاً بيّن أنّ أولي الأمر عبارة خلافية بين مفسّري القرآن، فهي تعني عند بعضهم: **الأمراء** وعند آخرين: أهل العلم والفقه، ولدى تيار ثالث: أصحاب محمد، ولدى آخرين: أبا بكر وعمر[7] وبتطور الزمن برز تأويل اعتزالي ينسب إلى ابن كيسان يرى أنّ أولي الأمر هم أولو العقل والرّأي الذين يُدبّرون أمر الناس، وهم عند الشافعي أمراء الجيش[8]، كما ظهر تأويل شيعي يماهي بين أولي الأمر والأئمة المعصومين من آل البيت[9].

والراجح في نظرنا أنّ هذا التأويل الأصولي ينشد عدّة أغراض سياسية في مجملها، من أهمها الدفاع عن مشروعية السلطة السياسية القائمة، سواءٌ تمثّلت في الخلافة أو السلطنة. يقول الماوردي: «ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمّة المتأمّرون علينا»[10]. وهذه العبارة صريحة في تنزيل الأمر المطلق على واقع الفقيه والأصولي تنزيلاً من شأنه استثمار قدسية النص لتحقيق هدف منفعي سياسي

---

(5) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، 2/ 83.
(6) الغزالي، **المستصفى**، ص 370.
(7) الطبري، **تفسيره**، 4/ 149 ـ 153.
(8) الشافعي، **الرسالة**، ص 79.
(9) القرطبي، **تفسيره**، 6/ 259 ـ 261.
(10) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 30.

مشترك بين الفقيه والسلطان، ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أنّ مثل هذا الموقف عبّر عنه في الغالب أصوليون يعملون في صلب هياكل الدولة ومؤسساتها، أو يستفيدون من نعمها، كما هو حال الماوردي والغزالي والشيرازي وغيرهم، وبناء على هذا حرّم الأصوليون مخالفة الحاكم ومعارضته، بحجة أنّ صلاح الخلق في اتّباعه[11]، كما قاموا بحصر مفهوم الطاعة في المجال السياسي. يقول الشيرازي: «والدليل عليه أنّ الطاعة تستعمل في أمر السلاطين، فأمّا في فتوى العلماء فلا يقال لها طاعة»[12].

ولا ريب أن هذا الموقف يخدم السلطة السياسية قبل كل طرف آخر، فهي التي كانت تطلب طاعة الرعية عموماً والعلماء تخصيصاً، معتمدة سلاح الترغيب تارة والترهيب تارة أخرى[13] وهكذا أصبحت طاعة السلطة السنّيّة مقصداً أساسيًا من المقاصد الإيديولوجية للأصوليين درءاً لخطر الشيعة عموماً والإسماعيلية منهم خصوصاً. ويتجلّى هذا الخطر في أنّ الشيعة يحصرون دلالة أولي الأمر في أئمّتهم المعصومين ويوجبون طاعتهم طاعة مطلقة، يقول الطوسي: «وروى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه أنّهم الأئمّة من آل محمد، فلذلك أوجب اللّه طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعة رسوله وطاعة نفسه كذلك، ولا يجوز إيجاب طاعة أحد مطلقاً إلا من كان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط، وليس ذلك بحاصل في الأمراء ولا العلماء، وإنما هو واجب في الأئمّة الذين دلّت الأدلّة على عصمتهم وطهارتهم»[14].

---

(11) يقول الغزالي في سياق بحثه في مسألة الاختلاف في النبي، هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه: «ولكن دل الدليل من الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده كما دلّ على تحريم مخالفة الأمة كافّة، وكما دلّ على تحريم مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم والحاكم، لأنّ صلاح الخلق في اتّباع رأي الإمام والحاكم وكافّة الأمة، فكذلك النبي». **المستصفى**، ص 346.

(12) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 1019.

(13) انظر مثالاً على هذا ما يرويه المسعودي: «حدّثنا المنقري... قال سمعت الحجاج يقول: قال اللّه تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: 16] فهذه للّه، وفيها مثنوية، وقال تعالى: ﴿وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ [التغابن: 16]، وهذه لعبد اللّه وخليفة اللّه ونجيب اللّه عبد الملك (ابن مروان)، أما واللّه لو أمر الناس أن يدخلوا في هذا الشِّعْب، فدخلوا في غيره لكانت دماؤهم لي حلالاً». **مروج الذهب**، 3/ 143.

(14) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، 3/ 246.

ويُعتبر هذا الموقف تهديداً لوجود الخلافة السنّيّة، لذلك انبرت مؤسّسة الخلافة ومن يعاضدها من وزراء وقضاة وعلماء للتصدي الإيديولوجي للمشروع الشيعي الذي عظم خطره بعد تأسيس دولة شيعية فاطمية في القيروان ثم في المهدية[15] وإثر ذلك في مصر.

وفي هذا الإطار يأتي تأليف الغزالي لكتابه **فضائح الباطنية** بتكليف من الخليفة العباسي المستظهر باللَّه، فهو يرمي إلى هدف إيديولوجي واضح يتمثل في إثبات شرعيّة الخلافة العباسية وتأكيد شرعية خلافة المستظهر من خلال توفّر شروط الخلافة فيه[16]. وبناء على هذا أصبحت المادة العلمية والدينية من قرآن وسنّة وغير ذلك في خدمة هذا الهدف الإيديولوجي، ومن هنا برز الصراع على تأويل النصوص القرآنية بكل مستوياتها، من الحرف إلى الكلمة وصولاً إلى الجملة. وهكذا استُخدم النصّ القرآني وتأويله سلاحين إيديولوجيين لخدمة أهداف سياسية تاريخية بعينها. لكنّ الأصوليين لم يكتفوا بذلك بل اعتمدوا وسائل أخرى، من أهمّها الحديث.

### 2 ـ توظيف الحديث النبوي

وظّفت **المدوَّنة الأصوليّة الفقهية** أحاديث عدّة لتكريس طاعة السلطة السياسية وإسباغ المشروعية الدينية على ممثليها وعلى رأسهم الخليفة، وبرز في هذا المجال حديث «**الأئمة من قريش**»[17]. فكيف تعامل معه الأصوليون؟ وما هي غاياتهم من استخدامه؟ يرد هذا الحديث في مصادر أصول الفقه ضمن مبحث خبر الآحاد.

---

(15) انظر في هذا الشأن الداعي إدريس عماد الدين (ت 872 هـ): «تاريخ خلفاء الفاطميين بالمغرب». القسم الخاص من كتاب **عيون الأخبار**، ص 171 وما بعدها.

(16) يقول الغزالي: «أمّا بعد، فإنني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوفاً إلى أن أقدّم المواقف المقدسة النبوية الإنسانية المستظهرية ـ ضاعف اللّه جلالها ومدّ عليّ طبقات جلالها ـ لتصنيف كتاب في علم الدين أقضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة». **فضائح الباطنية**، ص 2 ـ 3.

(17) رواه أحمد في **مسنده**، 3/ 129.

وهو عند الأصوليين أحد النماذج على سلطة إجماع الصحابة، فهي التي تؤسّس صحّته ومشروعيّته[18].

ويقدم الأصوليون روايتهم التاريخية لأحداث السقيفة التي نشأ أثناءها هذا الحديث، فيعتبرون أن احتجاج أبي بكر به جعل الأنصار يقبلون حجّته دون إنكار[19]، فأصبح هذا الحديث العامل الحاسم في إيقاف التنافس بين الأنصار والمهاجرين حول أحقيّة كلّ منهما بخلافة الرسول[20]. ويندرج هذا الموقف ضمن رؤية مثالية ووردية لاجتماع السقيفة تسعى إلى تلطيف ما حدث وتخفيف المواقف المعارضة أو إنكارها. يقول الشيرازي: «احتجّ المخالف أيضاً بأن قال: رجع الناس في خلافة أبي بكر إلى الإجماع، وقد خالف علي وسعد، ولم يُلتفت إلى خلافهما. والجواب أنا لا نسلّم أنّ عليًا خالف في ذلك، وأكثر ما قيل «إنّه لم يحضر»، وليس من شرط الإجماع أن يحضر، بل يكفي أن يسمع ويسكت، ويدلّ ذلك على الرضى. وأما سعد (بن عبادة)، فإنّه خالف[21] ولكنّه ظنّ أنه يعقد له الأمر، فلمّا روى أبو بكر أن النبي جعل الأئمّة من قريش سكن، فأمّا أن يكون قد خالف فعلاً فلا»[22].

ويبدو أنّ الهدف المعلن **للمدوّنة الأصوليّة** يتمثّل في توظيف الحديث من أجل حصر الإمامة في قريش وإقصاء غير القرشيين عنها. وهكذا نجد الكلوذاني

---

(18) يقول ابن قدامة: «وقد أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وعلى أن الأئمّة من قريش، وعلى إمامة أبي بكر بعد الخلافة». **روضة الناظر**، ص 146.

(19) يقول البخاري: «وكذلك أصحابه، عملوا بالآحاد وحاجّوا بها في وقائع خارجة عن العدّ، فكان ذلك منهم إجماعا على قبولها وصحّة الاحتجاج بها، فمنها ما تواتر أن يوم السقيفة لما احتجّ أبو بكر على الأنصار بقوله عليه السلام: «**الأئمة من قريش**» قبلوه من غير إنكار عليه». **كشف الأسرار**، 2/ 687.

(20) يقول القاضي عبد الجبّار: «قد استدلّ شيوخنا على ذلك بما روي عنه أنّ الأئمّة من قريش. وروي عنه أنّه قال: «**إن هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش**»، وقوّوا ذلك بما كان يوم السقيفة من كون ذلك كان سبباً لصرف الأنصار عمّا عزموا عليه، لأنّهم عند الرواية انصرفوا عن ذلك وتركوا الخوض فيه». **المغني**، 20/ 234.

(21) نجد في رواية الشيرازي لنفس الأحداث في كتابه **التبصرة** قوله: «فإنّه ما خالف»، 1/ 363.

(22) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 708 ـ 709.

يعتبر هذا الحديث دالاً على اختصاص القرشيين بالإمامة[23]. أما أبو الحسين البصري فالحديث في نظره «يقتضي جعل جملة الأئمة وجميعهم من قريش، فلا يبقى إمام من غيرهم»[24]. لكن الرازي يلجأ إلى التأويل اللغوي للوصول إلى هدف حصر الخلافة في قريش[25]. وما هو غير معلن في الموقف الأصولي من هذا الحديث أنّه يراد به إسباغ المشروعيّة الدينية على أحد مقوّمات النظرية السياسيّة السنّيّة، وهو اشتراط النسب القرشي في الإمام. يقول الغزالي في سياق حديثه عن شروط الإمام: «وبالجملة، خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش، وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي: «**الأئمّة من قريش**»[26] وبهذا يصل أصحاب **المدوّنة الأصوليّة** إلى تقديم مبرر شرعي لحكم خلفاء عصرهم من العباسيين خاصّة بوصفهم حلقات من سلسلة الحكام المنتسبين إلى قريش منذ أبي بكر.

ولئن حظيت هذه القراءة الأصوليّة لحديث «**الأئمة من قريش**» بالانتشار بسبب دعم السلطة لها وتبنّيها من العلماء الموالين للحكّام فإنّها جوبهت كذلك بكثير من المواقف الناقدة أو المخالفة لها من داخل الفكر السنّيّ ومن خارجه. فعلى الصعيد الأوّل نلاحظ عدّة مواقف مالكية لا تشترط النسب القرشي في الإمامة، من ذلك موقف الباقلاني، فإنّه لما أدرك تلاشي عصبية قريش واستبداد ملوك العجم على الخلفاء لم يعد يقول باشتراط القرشية[27]. أمّا ابن خلدون فقد قارب المسألة في ضوء نظريّته في العصبيّة برؤية تاريخية لا تقصي الرّأي المخالف، لذلك استهلّ رأيه ببيان الاختلاف الحاصل في شرط النسب القرشي، ثم أوضح أن المقصد منه «اعتبار العصبيّة التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع

(23) الكلوذاني، **التمهيد**، 2/ 208.

(24) البصري، **المعتمد**، 1/ 159.

(25) يقول الرازي: «ولو لم يدلّ الجمع المعرّف بلام الجنس على الاستغراق لما صحّت تلك الدلالة، لأنّ قوله ﷺ: «**الأئمّة**» لو كان معناه بعض الأئمّة من قريش لوجب أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين، أمّا كون كلّ الأئمّة من قريش فينافي كون بعض الأئمّة من غيرهم». **المحصول**، 1/ 585 ـ 586.

(26) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 149.

(27) انظر ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 343 ـ 347.

الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، وذلك أنّ قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزّة بالعصبيّة والكثرة والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك لتغلّبهم»[28]. ويستخلص ابن خلدون من هذه القراءة التاريخية قاعدة عامّة تتأسس على مقدّمتين ونتيجة، فالمقدّمة الأولى تنص على أنّ اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لقريش من العصبيّة، أمّا المقدّمة الثانية فإنّها تتمثّل في أنّ الأحكام لا يمكن أن يخص الشارع بها جيلاً أو عصراً أو أمّة، ويترتّب على ذلك أنّ شرط القرشيّة ليس سوى فرض كفاية، كما يؤدّي ذلك إلى طرد[29] العلّة المشتملة على المقصود من القرشيّة، وهي وجود العصبيّة، وهكذا يشترط في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبيّة قويّة غالبة على من معها لعصرها. هكذا نفذ ابن خلدون بحسّ تاريخي قلّ نظيره إلى المقصد العميق لاشتراط النسب القرشي فهو ليس شرطاً مُنزلاً كما أوهم بذلك الفقهاء والأصوليون[30]. والظاهر أن مؤرّخاً آخر كان له موقف مشابه لابن خلدون هو المقريزي، فهو من جيل الخلف الذين اعتبروا القرشيّة شرط استحسان لا شرط صحّة ووجوب، وبناء على ذلك فهم حديث «**الأئمّة من قريش**» بأنّه يدلّ على الإخبار والتقرير لا التشريع والحكم[31].

وممّا يضعف الدلالة السياسية لحديث «**الأئمّة من قريش**» بروز تأويل مخالف للفظ الأئمّة ينصّ على أنّهم العلماء لا الخلفاء، وقد تبنّاه عدد من كبار علماء الشافعية، منهم الجويني والسمعاني. يقول الأول: «وإنْ قَصَّرَ نظرُ بعض المستفتين عن فهم ما ذكرناه، فلا عليه لو احتذى بقول النبي ﷺ «**الأئمّة من قريش**»، ولم أجد أحداً من أصحاب المذاهب معتزياً إلى طينة قريش بالملك الواضح إلا

(28) ابن خلدون، **المقدّمة**، ص 343 ـ 347.

(29) طرد الحكم: أرسله عامًّا.

(30) انظر مثلاً: تصريح العزّ بن عبد السلام بأنّ اللّه هو الذي أمر بشرط القرشيّة في الأئمّة، يقول: «ولمّا علم سبحانه أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح والفاسد والأفسد في معرفة خير الخيرين وشر الشرين، حصر الإمامة العظمى في واحد.. وشرط في الأئمّة أن تكون أفضل الأمة.. وأمر بطواعية الأفاضل بشرط أن يكون الأئمة من قريش..». **القواعد الصغرى**، 1/ 121.

(31) راجع أحمد محمود صبحي، **النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية**، ص 145.

الشافعي، ولا خلاف في اختصاصه بذلك..»[32] ويقول الثاني «وعلى الجملة نقول: إنّ الانتساب إلى الشافعي استنان، فإن النبي ﷺ قال: «**الأئمّة من قريش**»[33] ويُعدّ هذا انتصاراً لإمامة الشافعي في الفقه بصفته قرشياً لا للإمامة بالمعنى السياسي.

أمّا على صعيد النقد الموجّه إلى شرط القرشية في الإمامة من خارج الفكر السنّي، فهو يشمل المعتزلة والخوارج والشيعة. يقول الآمدي «وذهبت الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنّه لا يشترط فيه [الإمام] أن يكون قرشيًا»[34]. ويؤصّل أصحاب هذه الفرق موقفهم استناداً إلى أدلّة نقلية وعقلية، منها الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: 13]. وانطلاقاً من هذا النصّ تمنح الإمامة لأكرم الخلق وأفضلهم بناء على درجة التقوى والعلم وطاعة اللّه. يقول إبراهيم النظّام: «فنادى جميع خلقه، الأحمر منهم والأسود، والعربي والعجمي، ولم يخصّ منهم أحداً دون أحد فقال: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾، فمن كان أتقى الناس للّه وأكرمهم عند اللّه وأعلمهم باللّه وأعملهم بطاعته، كان أولاهم بالإمامة والقيام في خلقه، كائناً من كان منهم، عربيًا كان أو أعجميًا»[35] وقد نوّه الحميري بهذا الموقف معتبراً أنّه أقرب الوجوه إلى العدل وأبعدها عن المحاباة[36]. كما تأثّر بهذا الرأي الجاحظ فبرهن على صحّته انطلاقاً من الآية ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39]. يقول: «فإذا كان كون الإنسان ابن نبي وابن خليفة نبي أو ابن عم نبي ليس من سعيه، فقد أخبر أنّه لا شيء له في ذلك حين قال: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39] فالسعي معروف، والكون من رهط دون رهط ليس من سعي المرء في شيء، ولذلك قال النبي ﷺ لقرابته حين جمعهم: «**يا عبّاس بن عبد المطلب، ويا**

(32) الجويني، **البرهان**، كتاب «الترجيحات»، 2/ 1151 ـ 1152.

(33) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 2/ 368. وانظر قول ابن حجر: «قال عياض: استدلّ الشافعية بهذا الحديث على إمامة الشافعي وتقديمه على غيره، ولا حجة فيه تدني، والمراد به هنا الخلفاء». **فتح الباري**، 6/ 530.

(34) الآمدي، **الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين**، ص 179.

(35) أبو نشوان الحميري، **الحور العين**، ص 204 ـ 205.

(36) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

**صفية بنت عبد المطلب، ويا فلان ويا فلان، إني لا أغني عنكم من اللَّه شيئاً»**[37] ويضيف الجاحظ حديثين آخرين يؤصِّلان موقف العثمانية القائلين بالتسوية للتصدّي للنظرية الشيعية القائلة بتفضيل آل البيت[38].

ولا تقف قائمة الأحاديث الموظفة ضدّ حديث «**الأئمة من قريش**» وشرط القرشية في الإمام عند هذا الحد، بل توجد أحاديث أخرى منها ما يورده الآمدي على لسان الخصوم، وهو قول الرسول: «**أطعه ولو ضرب بطنك، أطعه ولو ضرب ظهرك، أطعه ولو كان عبداً حبشياً**»[39] ويورد الآمدي حجة المخالفين العقلية، يقولون: «إنّ المقصود من الإمام إقامة السياسة والذبّ عن دار الإسلام وحماية حوزتهم والقيام بالقوانين الشرعية، كما تقدَّم، وذلك يحصل بما سبق من الشروط فلا حاجة إلى النسب»[40].

وتعبّر هذه الحجج عن فهم واقعي وموضوعي للصفات المطلوبة في الإمام، فهذا الحاكم مطالب بالقيام بوظائف دنيوية ودينية تقتضي شروطاً محددة فيه، أمّا شرط النسب فقد لا يفيده في مسؤولياته. وقد أدرك الجاحظ ذلك فصرّح على لسان العثمانية أنّ الرياسة والمقام الشريف لا يُنال إلا بالعمل، وإن كان النبي نفسه «لم يستحق ذلك الموضع البائن العالي إلا بالفضل دون المركب[41] كان من متّ بقرابته أجدر ألاّ ينال الرياسة إلا بالفضل دون المركب»[42].

ولئن حاول الجاحظ والأصوليون السنيّون وبعض المعتزلة قطع الطريق على ممثلي النظرية الشيعية، فذلك يُعزى إلى أنّهم يتشبثون بفهم ضيّق للمقصود بالقرشية. فالزيدية ممثلة في الإمام يحيى بن الحسين (ت 298 هـ) ترى أنّ من

---

(37) الجاحظ، **العثمانية**، ص 207.

(38) الحديث الأول هو «**المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم**»، **سنن أبي داود**، 3/ 80.

والحديث الثاني: «**الناس كلهم سواء كأسنان المشط**». لم نجده في كتب الحديث، لكنه ذكر بوصفه حديثاً لدى السرخسي، **المبسوط**، 5/ 23.

(39) الآمدي، **الإمامة من أبكار الأفكار**، المصدر المذكور، ص 180 ـ 181.

(40) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(41) المركب: الأصل والمنبت.

(42) الجاحظ، المصدر المذكور، ص 305.

شروط الإمام أن يكون من ذرية الحسن والحسين[43]، أمّا الرّاوندية فإنّهم خصّصوها بالعباس من بطون قريش كلّها، وقد ظهر هذا الرّأي في أيّام الخليفتين المنصور والمهدي، وجعلها الكيسانية في محمد بن الحنفية وأولاده[44]، وأمّا الإماميّة فإنهم جعلوها سارية في أبناء الحسين بن علي في أشخاص مخصوصين، ولا تصلح عندهم لغيرهم[45]. وبناء على هذا جعل الشريف المرتضى الشيعي الإمامي فصلاً من كتابه **الشافي في الإمامة** موسوماً بـ «في اعتراض كلامه (القاضي عبد الجبّار) في أنّ الأئمة من قريش». وتتمثّل الحجة الأولى للمرتضى في غياب هذا الحديث من أغلب روايات السقيفة[46]. وقد لاحظنا بالفعل أنّه غير موجود في كثير من المصادر التاريخية المعتبرة عند أهل السنّة والشيعة[47]. أما الحجّة الثانية فهي ضعف هذا الخبر لأنّه من صنف الآحاد لا المتواتر. يقول: «ولسنا ننكر بعد ذلك أن يكون هذا الخبر مرويًا على الوجه الذي ادّعوه، لكن

---

(43) انظر يحيى بن الحسين، **رسائل العدل والتوحيد**، 2/ 78. وانظر قول ابن أبي الحديد: «وقال معظم الزيدية: إنها في الفاطميين خاصّة من الطالبيين، لا تصلح في غير البطنين...». **شرح نهج البلاغة**، «اختلاف الفرق الإسلامية في كون الأئمّة من قريش». المجلد 5، 9/ 87.

(44) الكيسانية هم أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي، وكان الشاعر كثير على مذهبهم، ومما قاله في نصرة موقفهم من الإمامة: (الوافر)

ألا إنّ الأئــمّــة مــن قــريــش    وُلاة الــحــقّ أربــعــة ســواء

عــلــيّ والــثــلاثــة مــن بــنــيــه    هــم الأســبــاط لــيــس بــهــم خــفــاء

راجع البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 28 ـ 29.

(45) ابن أبي الحديد، المصدر المذكور، 9/ 87.

(46) يقول المرتضى: «فأكثر من روى الخبر ونقل السير نقل خبر السقيفة وما جرى فيها، ولم يذكره بلفظ ولا معنى بل ذكر من احتجاج الأنصار وجوهاً وطرقاً ليس من جملتها هذا الخبر المدعى». **الشافي في الإمامة**، 2/ 183.

(47) هذا الحديث غائب من كتاب ابن هشام، سيرة النبي، أمر سقيفة بني ساعدة، 4/ 325 ـ 341. كما أنّه غير موجود في تاريخ اليعقوبي. انظر خبر سقيفة بني ساعدة وبيعة أبي بكر: 2/ 82 ـ 85. وهو غير حاضر في تاريخ الطبري، انظر أحداث السنة 11 هـ. ذكر الخبر عمّا جرى بين المهاجرين والأنصار في أمر الإمارة في سقيفة بني ساعدة: 2/ 218 ـ 223. كما يغيب الحديث لدى المسعودي، **مروج الذهب**، 2/ 302؛ وعند التوحيدي، «**رسالة السقيفة**» ضمن **رسائل التوحيدي**، ص 209 ـ 237؛ وعند ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 2/ 325؛ وعند الذهبي، **تاريخ الإسلام**، فصل «خلافة الصدّيق»، 1/ 236 ـ 241.

رواه قليل من كثير وواحد من جماعات، والقوم عكسوا القصّة فأوردوه مورد ما لا خلاف فيه وما لا يعرف سواه، وإذا كانت الرواية بغيره أظهر كان العمل بخلافه ممّا هو الظاهر في الرواية أوجب»[48]. ويبدو أن الفكر السنّيّ حاول مواجهة هذه الحجة برفع منزلة الحديث إلى نوع المتواتر المعنوي، ودافع عن ذلك الأصوليون والمحدّثون في الآن نفسه[49].

وبيّن المرتضى كذلك أنّ ممّا يدلّ على ضعف حديث «**الأئمّة من قريش**» «ما تظاهرت به الرواية عن أبي بكر من قوله عند حضور الموت: ليتني كنت سألت رسول اللّٰه عن ثلاثة أشياء ذكر من جملتها، ليتني كنت سألته هل للأنصار في هذا الأمر حقّ؟ وكيف يقول هذا القول من يروي عنه ﷺ «**الأئمّة من قريش**»، و «**أن هذا الأمر لا يصلح إلا لهذا الحي من قريش**»[50] وهكذا يبدو الشريف المرتضى منتبهاً إلى أن الموقف المدافع عن حديث «**الأئمّة من قريش**» لا يستقيم في ضوء النقد التاريخي، فقد نشأ في ظروف سياسية تقتضي الدفاع عن الخلفاء العباسيين القرشيين. ونشأته في نظرنا تعود إلى القرن الثالث للهجرة. ولعلّ ما يدعم هذا الرّأي أن **رسالة الشافعي** تخلو من هذا الحديث بالرغم من الانحياز الكبير الذي أبداه صاحبها للقرشيّة.

ولا ينبغي أن ننسى أن السلطة العباسيّة أسّست خطاب شرعيّتها على الانتماء إلى قريش عموماً وإلى قرابة الرسول خصوصاً[51]. وبناء على هذا سعى الأصوليون الموالون

(48) المرتضى، المصدر المذكور، 2/ 193.

(49) انظر قول الشيرازي: «إن قيل هذه أخبار آحاد فلا يجوز إثبات الأصول بها، فالجواب أنّ هذا تواتر من طريق المعنى وإن كان آحاداً في النقل لأنّ النقل فيه يعود إلى معنى واحد». **شرح اللمع**، 2/ 594.
وانظر الحديث ضمن كتاب محمد بن جعفر الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، وقد ورد تحت رقم 175 ضمن كتاب **الإمامة**، وهو منشور على الإنترنت بالموقع www.al-eman.com

(50) المرتضى، المصدر المذكور، 2/ 193.

(51) يقول أبو العباس السفاح المؤسّس الأول للدولة العباسية في أول خطبة بعد مبايعته: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرمة وشرفه وعظمه.. وخصّنا برحم رسول اللّٰه وقرابته ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليهم فقال: [الأحزاب: 33]. وقال ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ =

للحكّام إلى أن ينزّلوا حديث «**الأئمة من قريش**» في إطار رواية تاريخية لمبايعة أبي بكر تنحرف عن الرواية التي تعرضها المصادر التاريخية الأكثر قبولا عند السنّيين أنفسهم، ويتجلّى ذلك في تهميشهم موقف الأنصار، وخاصة موقف سعد بن عبادة، وتهميش موقف الهاشميين، وعلى رأسهم علي وفاطمة، وقد ابتغى الأصوليون من ذلك الإيهام بوقوع إجماع من الصحابة على خلافة أبي بكر. لكن كيف تمّت مبايعة الخليفة الأول في ضوء المصادر التاريخية؟ وهل تحقق إجماع الصحابة فعلاً؟

يُخبرنا كتاب **الإمامة والسياسة** المنسوب إلى ابن قتيبة أنّ سعد بن عبادة أصرّ على عدم مبايعة أبي بكر، وظلّ مقاطعاً السلطة طيلة حياته، وبقي على هذا الموقف خلال خلافة عمر بن الخطاب. يقول سعد: «أما واللّهِ لو أنّ لي ما أقدر به على النهوض لسمعتم مني في أقطارها زئيراً يخرجك أنت وأصحابك، ولألحقنك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع... ثمّ بعث إليه أبو بكر: أن أقبلْ فبايعْ، فقال: أما واللّه حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي من نبل، وأخضب منكم سناني ورمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بمن معي من أهلي وعشيرتي، ولا واللّهِ لو أن الجنّ اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم حسابي... فكان سعد لا يصلّي بصلاتهم، ولا يجمع بجمعهم، ولا يفيض بإفاضتهم، ولو يجد عليهم أعواناً لصال بهم، ولو بايعه أحد على قتالهم لقاتلهم، فلم يزل كذلك حتى توفي أبو بكر وولي عمر بن الخطاب فخرج إلى الشام فمات بها ولم يبايع لأحد»[52].

إنّ هذا الخطاب مشحون بألفاظ التوتر والعنف الذي يُخبر عن نفسية زعيم قبلي مكلوم كان يُعَدُّ ملكاً شريفاً مطاعاً في قومه بني ساعدة وفي قبيلة الخزرج عموماً[53] فلما قدم الرسول يحمل الدين الجديد إلى المدينة، بدأ نفوذ سعد يتراجع، وهذا ما جعله يصطدم بالوحي في أحد المناسبات، ذلك أنّه لم يتردّد في

= أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33]. وقال ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] فأعلمهم جلّ ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وفضلاً علينا». **تاريخ الطبري**، 7/ 214.

(52) **الإمامة والسياسة**، ص 16 ـ 17.

(53) انظر: الذهبي، **أعلام النبلاء**، 1/ 200.

مجادلة الرسول إثر إعلانه الآية الرابعة من سورة النور وهي ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ فقد قال: أهكذا أنزلت يا رسول اللّه؟ فقال النبي: «**يا معشر الأنصار، ألا تستمعون إلى ما يقول سيدكم؟**» قالوا: لا تلمه، فإنّه غيور، واللّه ما تزوج امرأة قط إلا بكراً، ولا طلّق امرأة قط فاجترأ أحد أن يتزوّجها، قال سعد: يا رسول اللّه، لأعلم أنّها حق، وأنها من اللّه، ولكنيَّ قد تعجّبت أن لو وجدت لكاعاً (أمة) قد تفخّذها رجل، لم يكن لي أن أهيجه ولا أحرّكه حتى آتي بأربعة شهداء، فلا آتي بهم حتى يقضي حاجته»[54].

وفي مستوى آخر اتّسمت علاقة سعد بقريش بالتوتر الشديد لعدة أسباب، منها أولاً: قبض قريش عليه وضربه ضرباً مبرحاً عند رجوعه إلى يثرب بعد بيعة العقبة الثانية، أمّا الحادثة الثانية فهي غضبه وغضب الأنصار الذين حرمهم الرسول من غنائم غزوة حنين في الوقت الذي استأثرت بها قريش[55]، ويوم فتح مكة برزت الحادثة الثالثة، وهي تحويل راية الجيش من سعد إلى علي، لأنّ سعداً عندما مرّ بأبي سفيان خاطبه قائلاً: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحلّ الحرمة، اليوم أذلّ اللّه قريشاً».

وهكذا فإن اجتماع السّقيفة الذي بادر إلى عقده الأنصار وقع في ظلّ هاجس الخوف على مصير المدينة والأنصار، لا سيما بعد توحد الجبهة القرشية في العام الثامن للهجرة. أما موقف سعد من مبايعة أبي بكر فهو في بُعد من أبعاده رفض لحكم القرشيين للمدينة وإنكار لاستئثارهم بالسلطة. وقد بلغ هذا الموقف أقصاه من خلال شخصيّة خزرجية بارزة هي عبد اللّه بن أبي سلول الذي كان يرى في هجرة المهاجرين إلى المدينة احتلالاً مقنعاً اقترن عنده بالمذلة[56].

وبناء على هذه المعطيات التاريخية وغيرها نعتبر الموقف الفقهي والأصولي

---

(54) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 1/ 199.

(55) انظر: محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص 249 ـ 251.

(56) يُنسب إليه قوله: «ما رأيت كاليوم مذلة، واللّه إني كنت كارهاً لوجهي هذا، ولكن قومي غلبوني، لقد نافرونا وكاثرونا وأنكروا منتنا، واللّه ما صرنا وجلابيب قريش هذه إلا كما يقول القائل سمن كلبك يأكلك». الواقدي، **المغازي**، 2/ 416.

الذي همَّش ما قام به سعد بن عبادة غير وفيٍّ للتاريخ، لأنّه كان زعيماً يحظى بالتقدير وبالمنزلة الأثيرة لدى الرسول[57]

ولم يكن سعد المعارض الوحيد لمبايعة أبي بكر بل كان بنو هاشم وعلى رأسهم علي وفاطمة من أقوى معارضي سلطة أبي بكر. وقد ظلّت فاطمة دون مبايعة إلى أن ماتت، أمّا علي فيبدو أنّه أُجبر على المبايعة حسب رواية البلاذري. يقول نقلاً عن ابن عبّاس: «بعث أبو بكر عمر بن الخطاب إلى علي حين قعد عن بيعته وقال: ائتني به بأعنف العنف، فلمّا أتاه جرى بينهما كلام فقال له علي: احلب حلباً لك شطره، واللّه ما حرصك على إمارته اليوم إلا ليؤمّرك غداً، وما ننفس على أبي بكر هذا الأمر، لكنّا أنكرنا ترككم مشاورتنا، وقلنا إنّ لنا حقًّا لا تجهلونه، ثم أتى فبايعه»[58].

وقد روى الطبري عن الزهري أنّ عليًّا والزبير وبني هاشم ظلّوا ستّة أشهر دون مبايعة أبي بكر حتى ماتت فاطمة[59] ويذكر اليعقوبي الخبر التالي «وتخلّف عن بيعة أبي بكر قوم من المهاجرين والأنصار، ومالوا مع علي بن أبي طالب، منهم العباس بن عبد المطلب والفضل بن العباس والزبير بن العوام بن العاص وخالد بن سعيد والمقداد بن عمر وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والبراء بن عازب وأُبي بن كعب»[60].

وبناء على هذا لم يعد لتأصيل الأصوليين خبر «**الأئمّة من قريش**» عن طريق إجماع الصحابة أي معنى. ولم يعد للصورة الهادئة عن اجتماع السقيفة أيّة مصداقية، فالأمر كما يقول المرتضى «إنما بُني في السقيفة على المغالبة والمخالسة

---

(57) كان سعد يحمل راية الأنصار في معارك الرسول في مقابل حمل علي راية المهاجرين، وقد برزت زعامة سعد للخزرج حين استنابه النبي للقيام بأمر المدينة بعد خروجه في غزوة الإبواء، وممّا يدعم هذه الصلة بينه وبين الرسول ما يُروى من أنّ الرسول كان يخطب المرأة ويصدقها ويشرط لها «صحفة سعد تدور معي إذا درت إليك» فكان يرسل إلى الرسول صحفة كل ليلة». **الذهبي**، المصدر المذكور، 1/ 198.

(58) انظر هذه الرواية لدى المرتضى: **الشافي في الإمامة**، 3/ 240.

(59) انظر: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 3/ 208؛ وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 2/ 325 ـ 331.

(60) اليعقوبي، **تاريخه**، ص 83.

(المخاتلة). وإن كلاً منهم (الأنصار والمهاجرون) كان يجذبه إليه بما اتّفق له وعنّ من حق وباطل وقوي وضعيف»[61]. وهذا الوصف لا تحركه الخلفية الشيعية لصاحبه بقدْر ما هو مطابق للواقع التاريخي، فلا ريب أن المجتمع الإسلامي إثر صدمته بوفاة الرسول، استيقظت فيه نعرات العصبية القبلية وحبّ الرئاسة، ولا شكّ أن طابع القوّة والعنف الرّمزي والتهديد بالعنف المادي هما اللذان حسما النّزاع لصالح أبي بكر وعمر، من ذلك ما يرويه الطبري من أنّ شوارع المدينة كانت تغصّ بأفراد قبيلة أسلم الخزاعية القريبة من مكّة ومن مهاجري قريش، وهذا ما شكّل ضغطاً عسكريًا وترجيحاً لميزان القوى لصالح القرشيين[62]

وهكذا يمكن أن نقرّ أنّ سلطة الخلفاء منذ أبي بكر كان لها دائماً من يناقضها ويعارضها ويحتجّ عليها بالرّغم من محاولات الفقهاء والأصوليين المتنوّعة لتكريس طاعتهم.

### 3 ـ التوظيف السياسي لمفهوم سنّة الخلفاء

أدّى تحالف الأصوليين مع السلطة السياسية، واشتغالهم في مؤسّسات الدولة إلى سعيهم الدؤوب إلى المحافظة على استقرار الوضع السياسي، ووظّفوا من أجل ذلك رصيدهم من المعرفة الدينية لترسيخ سلوك أساسي تطلبه السلطة من الرعية وهو الطاعة. وفي هذا السياق فهم الأصوليون حديث الاقتداء بأبي بكر وعمر «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[63] فهماً سياسيًا. يقول السمعاني: «فإنّا نجوّز أن النبي ﷺ أشار بهذه على الاستحثاث على اتّباعهما في الخلافة وإبداء الطاعة»[64].

ويشدّد الجويني على هذا المطلب المركزي للسلطة السياسية في تأويله لعبارة سنّة الخلفاء في الحديث التالي «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي**»

(61) المرتضى، المصدر المذكور، 2/ 191.

(62) يروي الطبري عن هشام قول أبي مخنف: «فحدّثني أبو بكر بن محمد الخزاعي أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم، فأيقنت بالنصر». **تاريخ الرسل والملوك**، 3/ 222.

(63) رواه الترمذي في باب «المناقب»، 5/ 609؛ فنسنك، 5/ 329.

(64) السمعاني، **قواطع الأدلة في الأصول**، 2/ 257.

فيقول : «فنقول لهم إنّما عنى بالسنّة الأمر فيها بلزوم الطاعة للخلفاء والتحضيض على الانقياد والطاعة بأقصى الجهد»[65]

وتستوقفنا في هذا الخطاب عدّة ملاحظات تُجلي البُعد الإيديولوجي لهذا الموقف التأويلي، فعلى الصعيد الأول نشير إلى أنّ الخطاب موجّه إلى من يقول إن هذا الحديث يؤيّد مشروعيّة قول الصحابي وتقديمه على القياس، وحجّة هذا الرأي أن الأمر بالاقتداء عام، لكن الجويني يرفض ذلك، لأنّه لا يقول بالعموم من جهة، ولأن الرسول لو كان يقصد الاحتجاج بقول الصحابي لما خصّص الخلفاء بالذكر من جهة أخرى، ويصل الجويني إثر هذا إلى مرحلة النّطق بما عناه الرسول يقول : «فلمّا أراد بما قاله الطاعة خصّصه بالخلفاء»[66].

ونلاحظ على صعيد ثان أنّ الجويني يستخدم عدّة أساليب لغويّة للإيهام بمطابقة تأويله للحقيقة، منها أسلوب الحصر «إنّما عنى. . .» وهو بذلك يقصي كلّ الدّلالات التي تحتملها العبارة. وهذا الموقف يوقعه في تناقض مع نفسه لأنّه سيصرّح فيما بعد إن لفظ السنّة محتمل. يقول : «إن الحديث غير منطو على صيغة عموم، فإن السنّة ليس فيها قضيّة عموم بل هي لفظة محتملة»[67] واستعمل الجويني أيضاً التكرار أسلوباً للتأكيد على معنى واحد هو طاعة السلطة، وهكذا أورد عبارات ثلاثاً[68] تتركّز حول هذه الدلالة الأساسية.

أمّا على صعيد ثالث فإن الجويني عبّر في موقفه التأويلي عن أقصى حدّ ممكن في مجال الولاء للسلطة، فهو ولاء مطلق غير مشروط، لذلك يعمد إلى عبارات ذات شحنات دلالية قوية، على غرار «الطاعة بأقصى الجهد». وهو يتجاوز بذلك موقف تجويز الطاعة[69] أو لزومها ليبلغ بها أعلى مستوى ينشده السلطان

(65) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، كتاب **الاجتهاد**، ص 121 ـ 122.

(66) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(67) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(68) هذه العبارات هي لزوم الطاعة للخلفاء/ والتحضيض على الانقياد/ والطاعة بأقصى الجهد.

(69) انظر مثالاً على ذلك قول الكلوذاني: «فأمّا إذا أطلق الأمر في الشرع وأطلقت السنّة لم يعقل منها إلا سنّة الرسول، كما لو قال: هذا الفعل طاعة، لا يعقل إلا طاعة اللّه وطاعة رسوله، وإن كان يجوز أن يطيع غيرهما من الأئمّة والخلفاء». **التمهيد**، 3/ 180.

وهو التسليم الأعمى بشرعيّته. ولا ريب أنّ ما كان يحرّك الجويني وهو يصوغ عباراته الواقع السياسي المضطرب والتهديد الخارجي للخلافة والسلطة السلجوقية. وقد تجلّى هذا في ما أسقطه من لفظ الحديث، إذ شدّد على لزوم الطاعة للخلفاء، مسقطاً صفة الراشدين الواردة في الحديث كما نقله هو. وبناء على هذا يصبح الحديث في خدمة الراهن السياسي للأصولي.

وقد سعى الفكر الأصولي السنّي خاصّة إلى تكريس أهمية مفهوم سنّة الخلفاء عبر عدة طرق، منها توسيع حدود مفهوم السنّة. يقول ابن أمير الحاج (ت 879 هـ): «وكانوا ـ أي السلف ـ يطلقونها ـ السنّة ـ على ما ذكرنا، أي سنّته وسنّة الخلفاء الراشدين، ولا سيما العمرين»[70]. ومنها تأصيل هذا المفهوم عن طريق آثار الصحابة والخلفاء أو أفعالهم. ففي مسألة حد شارب الخمر جلد الرسول أربعين، واختلفت سنّة أبي بكر وسنّة عمر، فالأول جلد أربعين والثاني ثمانين، واختار علي الاقتداء بسنّة الرسول وأبي بكر[71]، وفي هذا السياق يروى قول عمر بن عبد العزيز «سنّ رسول اللّه وولاة الأمر من بعده سنناً الأخذ بها اعتصام بكتاب اللّه وقوّة على دين اللّه، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر في أمر يخالفها»[72].

ويخبر هذا الشاهد عن تضخم أهمية سنّة الخلفاء، ممّا يفسّر الوصل بينها وبين القرآن للتأكيد على ضرورة اتّباعها وعدم تغييرها. ووجد هذا الموقف السياسي معاضدة من السلطة العلمية تجلّت خاصّة في موقف أبي حازم القاضي الحنفي، فقد اعتبر أن الخلفاء الأربعة إذا اجتمعوا على أمر عدّ ذلك إجماعا قاطعاً لا يمكن مخالفته. وبرّر رأيه بالحديث: «**عليكم بسنّتي...**» وكان لموقفه تأثير في ممارسته للقضاء وفي أحكامه القضائية، وناصرته السلطة السياسية في ذلك. يقول الجصّاص: «ولأجل هذا المذهب لم يعتدّ بزيد بن ثابت خلافاً في توريث ذوي الأرحام، وحكم بردّ أموال قد كانت حصلت في بيت مال المعتضد باللّه (بويع بالخلافة سنة 279 هـ وتوفي سنة 289 هـ). فردّها إلى ذوي الأرحام، وقبل

(70) **التقرير والتحبير**، 2/ 199.

(71) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(72) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعتضد فتياه، وأنفذ قضاءه بذلك وكتب به إلى الآفاق»[73] وهكذا منع أبو حازم الاجتهاد فيما أقرّه الخلفاء الأربعة، ورفض اجتهاد زيد.

والواقع أن سنّة الخلفاء كانت تختزل عمليًا في سنّة الخليفتين أبي بكر وعمر، فهي التي كانت تؤثّر في الواقع التاريخي وفي مواقف الفقهاء، من ذلك ما يروى من أن كفّة الخلافة رجحت لفائدة عثمان بسبب التزامه بسيرة الرسول وسيرة أبي بكر وعمر، في حين أنّ عليًا رفض الالتزام بسيرة الخليفتين. يروي البلاذري أن عبد الرحمان بن عوف «أحلف عثمان، وأخذ عليه العهود والمواثيق على أن يسير بسيرة الرسول وأبي بكر وعمر، ولا يقصر عنها، فبايعه عبد الرحمان بن عوف»[74]

ويبدو أنّ التزام عثمان بهذه السياسة لم يتواصل، لذلك اعتبر معارضوه أن من جملة التّهم الموجّهة إليه خروجه عن سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر. يقول عبد اللّه بن إباض: «وكان من عمل عثمان أنّه يحكم بغير ما أنزل اللّه، وقد خالف سبيل اللّه وسبيل صاحبيه...»[75].

ويتجلّى توظيف سنّة الخلفاء في الواقع في عدّة مستويات أوّلها المستوى السياسي، فأغلب القواعد التي نظمت دولة الخلافة تستند إلى هذه السنّة، من ذلك مسألة العدد الذي تنعقد به الإمامة. يقول الماوردي: «فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد بهم الإمامة، فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحلّ والعقد في كلّ بلد ليكون الرضا به عامًّا، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقالت طائفة أخرى: أقلّ ما تنعقد به الإمامة خمسة، يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، استدلالاً بأمرين: أحدهما بيعة أبي بكر انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها»[76].

ويظهر من المواقف الفقهية والأصوليّة أن سنّة الخلفاء وسيرتهم استغلّت

---

(73) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 301 ـ 302.

(74) البلاذري، **أنساب الأشراف**، 5/ 19. وانظر **تاريخ** اليعقوبي: 1/ 162.

(75) البرّادي، كتاب **الجواهر**، **رسالة عبد اللّه بن إباض إلى عبد الملك بن مروان**، ص 160.

(76) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 6.

لتكريس غياب الإرادة الجماعيّة للأمّة، وتغييب مبدإ الشورى وبالتالي إسباغ المشروعيّة على الاستبداد وسلطة القهر والغلبة. يقول الجويني «اعلموا أنّه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمّة على عقدها، والدليل إمامة أبي بكر»(77) ويقول القرطبي: «فإن عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير، ودليلنا أنّ عمر عقد البيعة لأبي بكر فلم ينكر أحد من الصحابة ذلك»(78).

أمّا في المستوى المالي فقد كان لسنّة الخلفاء أثر حاسم، فبعد أن كان الرسول يقسم المال بين النّاس بالتّساوي، بدّل عمر ذلك ورأى أن يقسّم المال بين النّاس حسب مراتبهم.

وفي مستوى الطقوس الدينية نذكر مثلاً صلاة التراويح فهي لم تكن موجودة في عهد الرسول ولا في عهد أبي بكر، وكان الرسول يقيم ليالي رمضان بأداء سنّتها في غير جماعة، لكنّ عمر رأى أن يجمع الناس لصلاة التراويح، وأصدر أمراً بذلك إلى كافّة المناطق التابعة للمسلمين(79).

وعلى هذا الأساس اعتبر بعض الباحثين المعاصرين أنّ سنّة الرّسول استبدلت عمليًا بسنّة الخلفاء وتحوّلت سنّة الرسول إلى واجهة تجميلية وإلى مجرّد مبادئ عامّة كمبادئ الدستور في عصرنا في حين أن القانون الفعلي المؤثّر في الواقع كان لسُنّة الخلفاء(80).

وما يجدر بنا استخلاصه بعد الاطلاع المقارن على نصوص الأصوليين السنّيّين وغيرهم في دائرة أصول الفقه وخارجها، أنّ مفهوم سنّة الخلفاء لم يكن له معنى وحيد حصري كما ادّعى الأصوليون في مصادرهم، ويكفي أن نشير إلى

(77) الجويني، **الإرشاد**، ص 424.

(78) القرطبي، **تفسيره**، «المسألة الثانية من تفسير الآية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾» [البقرة: 30]. (قرص القرآن).

(79) راجع ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 3/ 281.

(80) انظر: أحمد حسين يعقوب، **استبدال سنة رسول الله بسنة الخلفاء**، وهو بحث منشور بالإنترنت على العنوان:

www.14masom.com/hkak.mn.tareek/53.htm

معنيين آخرين فضلاً عن المعنى السياسي : أحدهما يرى أن الخلفاء هم المجتهدون والعلماء[81] والثاني يعتبر أن المقصود بهم الأئمّة الاثنا عشر من الشيعة[82]. لكن هذه التأويلات المختلفة تشترك في توظيف سنّة الخلفاء والحديث الذي يؤصّل مشروعيتها نحو تكريس الطاعة للسلطة السياسية أو الدينية، سنّية كانت أو شيعية.

(81) يقول البخاري: «ومن قال بتقليد العلماء وأمثالهم دون غيرهم استدلّ بقوله ﷺ: **عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي**»، **كشف الأسرار**... ويقول السندي: قوله: «**وسنّة الخلفاء**»، قيل: هم الأربعة، وقيل: بل هم ومن سار سيرتهم من أئمّة الإسلام المجتهدين في الأحكام، فإنّهم خلفاء الرسول في إعلاء الحق وإحياء الدين». **شرح سنن ابن ماجه**، انظر الموقع:

http://hadith.al-islam.com

(82) أحمد حسين يعقوب، المرجع المذكور.

# الفصل الخامس

# مشروعيّة السلطة المتغلّبة
# أو الظالمة في المدوّنة الأصولية

### أ ـ موقف الإثبات والتبرير

تبدو أغلب الكتابات السنّيّة في علم أصول الفقه وفي غيره من العلوم مؤكّدة على وجوب طاعة الأئمّة وإن جاروا أو استولوا على السلطة بالقوّة. يقول الباقلاني : «قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث : لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال. . . وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه. . . واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظافرة عن النبي وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمّة وإن جاروا، وأنّه قال ﷺ : «**اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع**، ولو لعبد حبشي، وصلّوا وراء كلّ برّ وفاجر»[1] وقد اعتمد هذا الأصولي على عدد آخر من الأحاديث الموجودة في **صحيح مسلم** وفي **سنن البيهقي** لتكريس فكرة طاعة السلطة الظالمة[2]

---

(1) الباقلاّني، **التمهيد**، ص 186.

(2) انظر مثلاً هذا الجزء من الحديث: «**تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع**». **صحيح مسلم**، 2/ 119؛ **سنن البيهقي**، 8/ 157.

ويُعدّ هذا الموقف تجلّياً من تجلّيات تبرير الأصولي السنّيّ لواقعه، فهو يؤثِر ألا يتصادم مع النظام القائم حتى إن كان مغتصباً وظالماً تجنّباً للفتنة وسعياً إلى سلامة النفس والمال. وهكذا نرى الجويني يقرر وجوب تقديم الأفضل في الإمامة الكبرى، أي الخلافة، لكنّه يتنازل عن هذا المبدإ مسايرة للواقع الذي يعيشه، وهو واقع تغلّب السلاطين السلاجقة على الخلافة العباسيّة. يقول: «والمختار عندي أنّ في الإمامة العظمى يتعيّن الأفضل، لأنّ المقصود منه المصلحة، وفي اتّباع الأفضل المصلحةُ أظهر، إلا أنّا نقول إذا حصلت المتابعة من واحد أو من جمع لذي نجدة وشوكة، فلا يُخلع لنبايع الأفضل، لأنّ فيه إظهار المفسدة وثوران الفتن، وكذلك إذا بويع المفضول ثم نشأ من هو أفضل منه لم يخلع المفضول، لأنّه إذا كان الأوّل صاحب شوكة كان خلعه مفضياً إلى نقيض المقصود من الإمامة»[3] ويبدو هذا الموقف في ظاهره معهوداً في الفكر الإسلامي، لأنّه ركن من أركان العقيدة السنّيّة التي تحرّم الخروج على السلطان وتفرض طاعته حتى إن كان متغلّباً ظالماً[4]. لكنّ النظر الشّامل في النظرية السياسية للجويني يُبرز طرافتها، فلئن كان المفكرون السنّيّون قبله كالماوردي يسعون أساساً إلى الدفاع عن مؤسسة الخلافة وتقويتها في ظلّ الحكم البويهي، فإن الجويني يبدو فاقداً الأمل في إحياء مجد الخلافة[5]، لذلك حاول دعم فكرة الدولة القوية والموحّدة من خلال السلطان السلجوقي الماسك الفعلي بالسلطة والمسيطر على أراضي الخلافة. وبناء على هذا الواقع المتصف بضعف الخليفة العباسي وعدم قدرته على الحفاظ على وحدة الخلافة، انشغل الجويني بإثبات مشروعية السلطة السلجوقية والتمهيد لنظرية جديدة

---

(3) الجويني، **البرهان**، 2/ 1342 ـ 1343.

(4) انظر مثلاً ما ورد في عقيدة أحمد بن حنبل: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقرّوا له بالخلافة، بأي وجه كان بالرضا والغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول اللّه. فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية. ولا يحلّ قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنّة والطريق». أبو يعلى الفرّاء الحنبلي، **طبقات الحنابلة**، 1/ 244.

(5) راجع:

Ben Hallaq, Wael: *Caliphs and the saljuqs in the political thought of Juwaini*, *The Muslim World*, 1984, p.30.

يحلّ بموجبها الزعماء العسكريون من السلاجقة والعلماء محلّ الخليفة أو على الأقلّ يتقاسمون السلطة معه[6]. ولا ينبغي أن نهمل أيضاً أن دفاع الجويني عن السلطة القوية الممثّلة في السلاجقة يستهدف مواجهة خطر الدولة الفاطمية الشيعية، وعلى هذا الأساس ساهم هذا الأصولي الشافعي الأشعري، سواءٌ في إطار إشرافه وتدريسه بالمدرسة النظامية أو في مؤلفاته، في ترسيخ أركان النظرية السياسية السنّيّة لكن مع توجيهها نحو تكريس سلطة السلاجقة لا الخلافة[7].

وقد كان الغزالي المؤيّد للسلطان السلجوقي متبنياً الخط السنّيّ الذي يفضّل السلطة الجائرة على الفتنة. يقول «واعلم أن السلطان به قوام الدّين، فلا ينبغي أن يستحقر وإن كان ظالماً فاسقاً. قال عمرو بن العاص: إمام غشوم خير من فتنة تدوم[8]، وقال النبي ﷺ: «**سيكون عليكم أمراء تعرفون منهم وتنكرون، ويفسدون وما يصلح اللَّه بهم أكثر، فإن أحسنوا فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر**»[9] ولا ريب أن هذا الموقف وإن برز في الظاهر حريصاً على الاستقرار الاجتماعي وتجنّب إراقة الدماء، فإنّه في باطنه يحقّق هدفاً إيديولوجيًا للسلطة القائمة يتمثّل في ضمان استمرار طاعة الرعيّة. ويبدو أن السلطة السياسية نجحت إلى حدّ كبير في تحقيق هذا الهدف من خلال دعمها للمؤسسة الدينيّة وإغداق الأموال على ممثّليها، لذلك دعا أغلبهم إلى الطاعة في كل الظروف. يقول القرطبي: «والذي عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأنّ في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء...»[10].

---

(6) المرجع نفسه، ص 32.

(7) انظر لمزيد التوسع:

Kirabaev, Nur: *The Political and Legal culture of medieval Islam.* in *Values in islamic culture and the experience of history.* http: //www. crvp.org/

(8) الغزالي، **الإحياء**، 4/ 99. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أم سلمة.

(9) انظر: أولريك هارمان، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». **مجلة الاجتهاد**، العدد 13، السنة 4، خريف سنة 1991، ص 95 ـ 102.

(10) القرطبي، تفسيره للآية: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 124] (قرص القرآن).

وهكذا ساهم الأصوليون في تكريس مبدإ نصّ عليه الفقه السياسي الإسلامي هو من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وأدى ذلك إلى سقوط الشروط الثلاثة في الخليفة، وهي العلم والعدالة والنسب القرشي. وعبّر عن ذلك بجلاء الفقيه ابن جماعة (ت 733 هـ) قائلاً: «إن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقاً في الأصح، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأوّل بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[11] ويمكن تفسير هذا الموقف بأنّ صاحبه كان يضفي المشروعيّة على حكم المماليك، وقد كان أحد أركان هذه السلطة بوصفه قاضي قضاة الشافعية في القاهرة. وفضلاً عن ذلك كان شاهداً على غياب السلطة القوية واختلال الأمور إِثر قتل السلطان الأشرف خليل سنة 693 هـ، وعندما اضطربت الأحوال بالشام في بداية القرن الثامن للهجرة بسبب ظهور الإيلخانيين المغول أمام أسوار دمشق، كان ابن جماعة قاضياً لقضاة الشافعية فيها فشهد العودة الثالثة للسلطان الناصر محمد بن قلاوون للسلطة سنة 709 هـ، فاستتبّت الأمور إلى سنة 741 هـ[12].

وعلى هذه الشاكلة انتهت سجالات المتكلّمين وتشريعات الفقهاء والأصوليين إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع متخلّين بذلك عن إرث الفقهاء، ولعلّ ما يلفت النظر في هذا الشّأن أن العدول عن شروط الخليفة لم يقتصر على ما رأيناه سلفاً، بل وصل إلى الشرط الأول والأساسي في نظريّة الخلافة التقليدية، وهو الإسلام، فعند الأصولي السنّيّ فضل اللّه بن روزبهان الخنجي (ت 927 هـ) الذي خرج من إيران إبّان سيطرة الصفويين عليها، تظلّ الحياة الإسلامية ممكنة حتى في ظلّ السلطان الملحد أو الزنديق إذا ظلّ ممكناً تطبيق أحكام الشريعة وإقامة صلوات الجمعة والجماعة والعيدين وقسمة الفيء والأذان[13]

(11) ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص 55.
(12) راجع أولريك هارمان، المرجع المذكور، ص 98.
(13) المرجع المذكور، ص 102.

### ب ـ موقف النّفي

#### 1 ـ الموقف السنّي

يُلاحظ الناظر في مواقف أهل السنّة السياسية أنّهم كانوا يغلّبون مبدأ النظام على مبدأ العدل، وتجلّى ذلك في خشيتهم من إثارة الفتنة بالخروج على السلطة أو الثورة عليها، لذلك قاموا بإسباغ المشروعية على الواقع السياسي الذي عايشوه. ففي مسألة إمامة المفضول نصّت القاعدة الشرعية على أنّه لا يجوز لأهل الحلّ والعقد أن يعقدوا الخلافة للمفضول مع وجود من هو أفضل منه. لكن أكثر الفقهاء والمتكلمين أجازوا إمامة المفضول وأقرّوا بصحّة بيعته ما لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة[14] وهذا الموقف فرضه الواقع السياسي الذي تميّز بغياب الأفضل عن موقع الحكم. وفي مسألة تعدد الأئمّة أو الخلفاء أقرّ الفقهاء ألاّ يكون للأمّة أكثر من خليفة، تجنّبا للنّزاع، لكن هذا الرأي تعدّل بعد قيام خلافة مناوئة للعباسيين في الأندلس، فضلاً عن انقسام الدولة العباسية إلى دويلات، فوقع الاعتراف بجواز وجود إمامين، بشرط بُعد المسافة بين الدولتين[15].

وكان للسنّيين موقف مماثل من مسألة جواز خلع الخليفة إن بغى أو طغى، فمن غير الجائز لدى الأغلبية الساحقة منهم الخروج على السلطان أو الثورة عليه[16] وهذا الموقف واضح وصريح في الكتابات السنّيّة ولا تكاد تخلو منه عقيدة من عقائدهم، لكنه لم يرق لبعض الباحثين فأنكره بحجة وجود كثير من علماء التابعين المشتغلين بعلم الحديث في ثورة القرّاء التي قمعها الحجّاج. فهذه المشاركة في نظره «تكذّب أطروحة عدم الخروج عن أئمّة الجور في عقيدة أهل

(14) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 8.

(15) يقول الجويني: «والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط غير جائز. أمّا إذا بَعُدَ المدى فالاحتمال في ذلك غير محال». الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص 496.

(16) يقول السبكي: «ولا نجوّز نحن الخروج على السلطان، وجوّزت المعتزلة الخروج على الجائر لانعزاله بالجور عندهم». «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على» **جمع الجوامع** لابن السبكي، 2/ 440.

السنّة والجماعة»[17]. لكن ما فات هذا الباحث أن هذه الحادثة التاريخية نشأت قبل بروز الفكر السنّي ونظرياته. وكان أولى به أن يبحث في مواقف الأصوليين منذ نشأة المنظومة الأصوليّة، فإنّه سيجد حينها أن بعض المفكّرين السنّيين شذّوا عن الأغلبيّة. وبرز هذا الموقف خاصّة في أوساط المذهب الحنفي، فبعض الأخبار تؤكّد دعم أبي حنيفة لثورة زيد بن علي بن الحسين، وقد ذكر الجصّاص أنّ مذهب أبي حنيفة «كان مشهوراً في قتال الظلمة وأئمّة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: «احتملنا أبو حنيفة على شيء حتى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظلمة، فلم نحتمله، وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف، على ما روي عن النبي»[18].

وعلى هذا الأساس اعتبر الجصّاص أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، ودعا إلى مقاطعة الظالمين[19] وإزالة المنكر الذي يمثّلونه بكل الوسائل المتاحة لهم، ومنها القوّة[20]. لكنّه كان أكثر واقعية وأكثر رضوخاً لواقع التغلّب حين أباح التقية في بعض الأحوال. ففي ظلّ حكم بعض الطغاة يسقط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خوفاً على النفس، كما هو الحال في عهود بعض خلفاء الدولة الأمويّة. يقول الجصّاص «ولعمري إن أيّام عبد الملك والحجاج والوليد وأضرابهم، كانت من الأيّام التي سقط فيها فرض الإنكار عليهم بالقول واليد، لتعذر ذلك والخوف على النفس»[21] ولعلّ هذا الموقف أحد العوامل التي تفسّر غياب الجصّاص عن المشاركة السياسية في عصره، فهو يعلم أنّ الدولة البويهية التي يعاصرها اغتصبت سلطة الخليفة لكنّه لا يجرؤ على

---

(17) انظر: عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ص 129.

(18) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 1/ 87.

(19) يقول الجصّاص في تفسير الآية ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: 68] «يعني بعدما تذكر نهي الله لا تقعد مع الظالمين، وذلك عموم في النهي عن مجالسة سائر الظالمين من أهل الشرك وأهل الملّة، لوقوع الاسم عليهم جميعاً». **أحكام القرآن**، 3/ 2.

(20) يقول: «وفي هذه الأخبار دلالة على أنّ الأمر والنهي لهما حالان، حال يمكن فيها تغيير المنكر وإزالته، ففرض على من أمكنه إزالة ذلك بيده أن يزيله، وإزالته باليد تكون على وجوه، منها أنّه لا يمكنه إزالته إلا بالسيف». المصدر نفسه، 2/ 31.

(21) المصدر نفسه، 2/ 487.

التصريح بذلك اتّقاء غضب السلطة. وفي المقابل، يستطيع ذلك حين يتعلّق الأمر بمواجهة عدو خارجي، ففي سنة 362 هـ اجتمع أبو بكر الجصّاص وأبو الحسن الرماني وابن الدقاق الحنبلي بعزّ الدولة بختيار وحرّضوه على غزو الروم الذين استولوا على الرها وبعض بلاد الشام، فبعث جيشاً إلى الشام وانتصر عليهم[22].

**2 ـ موقف المعتزلة**

اعتمد المعتزلة أحد أصولهم الاعتقادية المحورية، وهو أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتجويز الخروج على الحكّام الظالمين[23]، وفي هذا السياق يرفض القاضي عبد الجبار إمامة الفاسق والظالم ويمتنع عن إضفاء الشرعية على المتغلّب كما فعل أعلام الفكر السنّيّ، لذلك لا يقرّ بصحّة الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الحكّام طاعة مطلقة. يقول «وكذلك يجب على المسلمين إزالة الباغي عن بغيه، ويلزمهم إقامة الإمام، وذلك يمنع فيمن هذا حاله أن يكون إماما.. فإن قال: إنّا لا نجيز إمامته إلا إذا صار قاهراً، ومن حق القهر والإكراه أن يجوز ما لولاه كان لا يجوز.. قيل له: إذا كان في الابتداء لا يجوز فيمن هذا حاله أن يختار للإمامة، فيجب أن لا يجوز أن يكون إماماً إذا أظهره وقهر غيره عليه، لأنّ هذا الصنع مما يؤكّد حاله في الفسق.. فأمّا الذي يروونه من قوله «**أطيعوا ولو عبداً حبشيًا**» إلى غير ذلك من الأخبار فإنها أخبار آحاد وليس فيها إيجاب طاعة الفاسق. وقد بيّنا الكلام عليها عند الدلالة على وجوب محاربة الباغي ومنعه»[24] وبناء على هذا تبنّى القاضي عبد الجبار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد، أي بالثورة المسلّحة لا بمجرد القول أو القلب، لذلك مدح ثورة الحسين بن علي[25]. ويعدّ موقفه هذا تواصلاً طبيعيًا لمواقف ممثلي فرقته النظرية،

---

(22) راجع: ابن كثير، **البداية والنهاية**، 15/ 337.

(23) يقول الأشعري: «وأجمعت المعتزلة إلا الأصمّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك». **مقالات الإسلاميين**، ص 278.

(24) القاضي عبد الجبّار، **المغني**، 20/ 204.

(25) يقول القاضي عبد الجبّار: «وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي، إذ كان في =

فهي توجب الخروج على الحاكم إن كان جائراً، ولمواقفهم العمليّـة، فقد شاركوا في ثورات كثيرة ضد الدولة الأموية أو الدولة العباسية[26].

ولئن كانت مواقف القاضي جريئة بالمقارنة مع الأطروحات السنّيّة، فإنّ بعض آرائه تمثّل تراجعاً عن الآراء الاعتزالية، من ذلك رأيه في كيفيّة تنفيذ مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو في نظره يتوزّع على مجالين، أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمّة، ومن ذلك إقامة الحدود وحفظ وحدة الإسلام وسد الثغور وتهيئة الجيوش وتولية القضاة والأمراء، أمّا الثاني فإنّه ما يقوم به كافّة الناس، نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا، ولكن إذا كان هناك إمام ـ مفترض الطاعة ـ فالرجوع إليه أولى لدى القاضي[27]. ويبدو هذا الموقف مهمِّشاً لدور الأمّة لأنّه لا يمنحها إلا دوراً وعظيًا في حين ينيط المسؤوليات الجسيمة في الدولة بالإمام، كما أنّه يحدد صلاحية الأمّة حين يعلّق قيامها بتنفيذ مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويمنحه للإمام المفترض الطاعة. ولئن فسّر بعض الدارسين هذا الموقف بعلاقة القاضي الوطيدة بالبويهيين ومصالحه الشخصيّة لديهم[28]، فإنّه يفهم كذلك بدخول الاعتزال مرحلة التقية والمهادنة بعد انتصار الفكر السنّي ودعم السلطة السياسية له، ولعلّ هذا ما يبرّر خلوّ تفسير الزمخشري للآية ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 124] من أيّة مواقف تمجد ثورات المعتزلة في مقابل حضور موقفين سنّيّين نَقَدا إمامة الظالم[29].

### 3 ـ موقف الزيدية

يبدو موقف علماء الزيدية مبايناً للموقف السنّيّ السياسي في عدّة نقاط، منها

---

= صبره على ما صبر إعزاز لدين اللّه عز وجل، وبهذا يباهي سائر الأمم... فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك». **شرح الأصول الخمسة**، ص 145. وانظر رأياً مضادًّا لهذا ينقد ثورة الحسين لدى أبي بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، 1/ 146.

(26) راجع: محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، القسم 3: «المعتزلة والثورة»، ص 613 ـ 710.

(27) انظر هذا الموقف في كتابه **شرح الأصول الخمسة**، ص 148.

(28) راجع: عبد الستار الراوي، **العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبّار**، ص 437.

(29) انظر: الزمخشري، **الكشّاف**، 1/ 309.

اعتبارهم الإمامة قطعية على خلاف اعتبارها اجتهادية لدى السنّيين، ورفضهم السلطة الناشئة عن طريق القوّة. يقول ابن المرتضى «وذلك مبني على قاعدتين لهم باطلتين، إحداهما أنّ مسألة الإمامة اجتهادية لا قطعية، والثانية أنّها تثبت بالغلبة، ولو لفاسق أو جاهل، وقد تمّ إبطال هذه المقالة في أصول الدين»[30].

وبناء على هذا تبنّى الزيدية مبدأ الخروج أو الثورة على الحاكم الظالم، وكانوا من أشد الفرق الإسلامية بعد الخوارج صلابة في محاربة الدولتين الأموية والعباسية[31] ويرتبط مبدأ الخروج عندهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أحد أصولهم المرتبطة بالإمامة عند أئمّتهم الأوائل، لكن المتأخّرين منهم اهتمّوا بهذا الأصل من الناحية الفقهية فحسب وأفرغوه من محتواه السياسي أي الثورة والخروج، فأصبح الخروج يعني الدعوة العلنية لمن وجد نفسه أهلاً للقيام بأمر الإمامة. وهكذا تحوّلت وظيفة الخروج من الثورة على الظلم إلى الدعوة العلنية للنفس بالإمامة[32].

ولم يشذّ أحمد بن يحيى المرتضى عن هذا الخط، فبالرغم ممّا لقيه من السلطة الحاكمة[33] فإنّه لم يتنكّر لأسس الفكر الزيدي في المستوى السياسي، بل ظلّ حريصاً على استمرار حكم الأئمّة الزيدية في اليمن. وهكذا لم يتطرق إلى مسألة الثورة على السلطة وإنّما ركّز على مسألة البغي وكيفيّة محاربته. يقول: «وقد صرّح الكتاب العزيز بفسق البغاة حيث قال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: 9]. فأخبرنا أن الباغية خارجة عن أمر اللّه حدُّها القتل حتى ترجع عن بغيها»[34].

(30) ابن المرتضى، **منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول**، 2/ 838.

(31) راجع: أحمد محمود صبحي، «النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية»، **مجلة عالم الفكر**، المجلد 22، العدد 2، تشرين الأول/ أكتوبر، تشرين الثاني/ نوفمبر، كانون الأول/ ديسمبر، 1993، ص 158.

(32) انظر: أشواق أحمد مهدي غليس، **التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن**، ص 107.

(33) ارجع إلى بعض ما تعرض له من اضطهاد سياسي عند محمد الحاج حسن الكمالي، **الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى وأثره في الفكر الاسلامي سياسيًا وعقائديًا**، ص 74 ـ 75.

(34) ابن المرتضى، المصدر المذكور، 2/ 838.

وقد بلغ تشدّد الزيدية في مواجهة البغاة إلى حدّ اعتبار الجهاد ضدّهم أفضل من جهاد الكفار، لذلك أباحوا للإمام الاستعانة بالكفار على البغاة[35] ويهدف هذا الموقف إلى منع خروج شيوخ اليمن وقبائلها عن طاعة أئمّة الزيدية وإسباغ المشروعيّة على عمليّات تأديبها أو فرض السيطرة عليها باعتبار أنّ من يخرج عن طاعة الإمام يعدّ باغياً تجب محاربته[36]وفي هذا الصدد اعتبر الشوكاني أحد علماء الزيدية القبائل الخارجة عن حكم الأئمّة الزيدية بغاة[37].

## 4 ـ موقف الإباضية

يعتبر موقف علماء الإباضية من السلطة السياسية الظالمة واضحاً وصريحاً منذ تأسيس هذا المذهب على يد عبد اللّه بن إباض، فهو يبرز في رسالة وجهها إلى عبد الملك بن مروان[38] أن سياسة عثمان الظالمة هي التي أدّت إلى النقمة عليه[39]. ويحتجّ بعدّة آيات تأصيلاً لموقفه منها ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45].

وقد اتخذ الإباضية موقفاً وسطاً من الخروج على الإمام الجائر، فهم يخالفون السنّيّين الذين حرّموا هذا الخروج كما يعارضون الخوارج الذين أوجبوه، وهكذا جعلوا الخروج جائزاً ومباحاً ومندوباً. يقول الورجلاني: «وقالت السنّة: الخروج عليهم حرام وقتالهم على ذلك حرام، ولا يحلّ الخروج عليهم وإن ضلّوا وضربوا وحرموا وغصبوا، وقالت الخوارج الخروج عليهم واجب وعلى جميع جنودهم.. وقال أهل الحق (أي الإباضية) الخروج عليهم سائغ جائز، وهو قربة إلى اللّه عز وجلّ، وجهادهم على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات»[40].

وتلتقي الإباضية مع المعتزلة والزيدية في اعتبار الخروج على الظالم تنفيذاً

---

(35) ابن المرتضى، **شرح الأزهار**، ص 533 ـ 534.

(36) انظر: أشواق أحمد غليس، المرجع المذكور، ص 109.

(37) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(38) انظر هذه «الرسالة» لدى البرادي، كتاب **الجواهر**، ص 157 ـ 161.

(39) الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، 2/ 49.

(40) المصدر نفسه، 2/ 49.

لمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول الورجلاني: «وهو باب من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن حظره فقد أخطأ، ومن أوجبه فقد أخطأ»[41].

ولئن قام الورجلاني بتأصيل موقفه اعتماداً على القرآن والسنّة[42] لكي يصل إلى أنّه ليس للجائرين من الحرمة ما يمنع الخروج عليهم، فإنّه جوّز الإقامة في أرض السلطة الظالمة، ودعا إلى طاعتها طاعة مقيّدة، أي إنّها تنعدم في حالة دعوة الحاكم إلى معصية اللَّه.

(41) الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، 2/ 94، وانظر في هذا السياق قول أحمد محمود صبحي: «والواقع أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان حلقة اتصال بين المعتزلة من جهة وبين الشيعة الزيدية والخوارج ممّن يرون الخروج على الحكام الظالمين من جهة أخرى، فقد كان جسراً لاجتياز تلك الهوة القائمة بين شرع يلتمس اتباعه وبين واقع تلتمس المعاذير للانقياد إليه». **النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية**، المرجع المذكور، ص 145.

(42) احتج بآية واحدة هي: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 207]. واحتجّ بحديث واحد: سئل الرسول ما أفضل الشهادة فقال: «**كلمة حق يقولها أحدكم عند سلطان جائر يقتل عليها**». رواه الطبراني في **المسند الكبير**، نقلاً عن بحث منشور بالإنترنت بالموقع:

http://cdhrap.net/text/kotob/txt/8/txt/2.htm

## الفصل السادس

# توظيف الإجماع لتبرير السلطة السياسية

### أ ـ الإجماع والالتباس بالسياسة

يُعتبر الإجماع أحد أكثر الأصول التشريعيّة التباساً بمجال السلطة عموماً، والسلطة السياسية على وجه خاص، ويتجلّى هذا أوّل ما يتجلّى منذ التوقف عند مفهوم الإجماع، فلئن اختار فريق من الأصوليين حدّ الإجماع بأنّه اتّفاق علماء الأمّة، فقد اختار فريق آخر إشراك رجال السياسة معهم. يقول الورجلاني: «زعم أهل الظاهر أنّه لا يعتدّ إلا بإجماع الصّحابة، وقد انعقد الإجماع في زمانهم، وليس لمن بعدهم أن يجتمعوا ولا أن يختلفوا. وقال بعضهم بل الإجماع إجماع أصحاب الفروع. وقال بعضهم: بل الإجماع إجماع الأئمّة وولاة الأمور»[1]. ونرجّح أنّ أصحاب الموقف الأخير يؤسّسون الإجماع على تضامن فعلي بين المؤسّسة الدينية والمؤسسة السياسية بناء على فهم واسع لدلالة ولاة الأمور، وهذا التّأويل يتّسم في نظرنا ببعض الواقعية والمنفعية لأنّه ينظر إلى الأمور كما تقع لا كما ينبغي أن تقع أو كما وقعت. ويمكن أن نُدرج في هذا التيار الأصوليين الذين

---

(1) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 3.

عرّفوا الإجماع بأنّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد، ومنهم سيف الدين الآمدي[2]، فعبارة أهل الحلّ والعقد لا تدلّ على المجتهدين في الدين فحسب كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[3] بل هي عبارة جامعة لهم ولغيرهم من القوى الفاعلة في المجتمع الإسلامي، وهي القوى التي تشكّل مختلف مستويات السلطة فيه. ويحضرنا في هذا السياق دليلان على ما ذهبنا إليه، أحدهما يُبرز المعنى السياسي لعبارة أهل الحل والعقد. يقول ابن قيّم الجوزية: «ولمّا احتضر الصدّيق (رض) أوصى بالخلافة إلى عمر، وقاس ولايته لمن بعده، إذ هو صاحب الحلّ والعقد على ولاية المسلمين له إذا كانوا هم أهل الحلّ والعقد، وهذا من أحسن القياس»[4]. أما الثاني فهو قول الشيخ محمد عبده: «المراد بأولي الأمر جماعة «أهل الحلّ والعقد» من المسلمين، وهم الأمراء والحكّام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامّة»[5].

ولعلّ وجه الخطورة في هذا الرّأي أنّه يشرّع وجوب طاعة السلطتين الدينية والسياسية بناء على التّماهي بينها وبين الإجماع، وهكذا فما دام الإجماع معصوماً فممثلو السلطتين معصومون أيضاً[6] لكن هذه العصمة لا يمكن منحها في نظر الأصوليين إلا بشروط تشتمّ منها رائحة التدخّل السياسي في صياغة المواقف الأصوليّة الفقهيّة. فالأصوليون السنّيّون أقصوا من دائرة الإجماع أهل الضلال والفسق والأهواء، وهي بعض التّسميات التهجينية التي أطلقوها على من خرج عن

---

(2) يقول الآمدي: «الإجماع عبارة عن اتّفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمّة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع». **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 254.

(3) راجع:

Weiss., Bernard G. *The search for God's Law, Islamic Jurisprudence in the writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Chap. 5 "the Ijma", p. 185.

(4) ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، 1/ 216.

(5) نقل هذا الموقف محمد يوسف موسى في كتابه: **نظام الحكم في الإسلام**. راجع الموقع التالي على الإنترنت:

www.balagh.com/mosoa/feqh/u512by 74.htm

(6) يقول محمد عبده: «فأهل الحلّ والعقد من المؤمنين، إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نصّ عن الشارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوّة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصحّ أن يقال هم معصومون في هذا الإجماع». المرجع نفسه.

العقيدة السنّيّة أو على النظام السياسي السنّي الحاكم كالخوارج مثلاً. يقول الجصّاص: «وقال آخرون لا اعتبار بموافقة أهل الضلال لأنّ الحقّ في صحة الإجماع، إنّما الإجماع الذي هو حجّة للّه تعالى وإجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم. قال أبو بكر «وهذا الصحيح عندنا، وذلك لأنّ اللّه تعالى قد حكم لمن ألزمنا قبول شهادتهم من الأمة بالعدالة... وأهل الضلال والفسق بخلاف هذه الصفة، فلا يلزمنا اتّباعهم.. ولأجل ما قد بيّنا من الأصل لم يعتدّ بخلاف الخوارج وسائر فرق الضلالة...»[7].

وبناءً على هذا لا يمكن أن يدخل في الإجماع المعصوم إلا علماء أهل السنّة دون عوامهم. فهذه الفئة الأكبر عدداً في المجتمع الإسلامي مغيّبة ومهمّشة الدور في المؤسّستين السياسية والدينية، أي إنّها لا تشارك في صنع القرار وإن كانت تؤثّر فيه أحياناً. وهذا الوضع الذي يخدم مصالح السلطتين السياسية والدينية بالإبقاء على احتكارهما لامتيازات السلطة ومنافعها يبرّره الأصوليّون بمبرّرات واهية يوهمون بها أنفسهم وغيرهم أن العامّة قاصرة الفهم محدودة القدرات الذهنيّة. لكن هذا الرّأي ينبغي تنسيبه لأنّ كثيرا من العلماء من أصول عامّية، ولو توفّرت للعامّة فرص التعلّم والفهم لبرز منهم عدد كبير من العارفين بالدين وأصوله. وفضلاً عن ذلك فإنّ مواقف الأصوليّين في هذه المسألة محددة مسبّقاً في ضوء انتمائهم السياسي والمذهبي، لذلك فحتى العلماء لا يعتدّ بهم في الإجماع ويتدحرجون إلى منزلة العوام إن كانوا من غير السنّيّين[8].

ولئن آثر عدد من الأصوليين قصر مجال الإجماع على المسائل الدينية، فإن عدداً آخر رأى توسيع نطاقه ليشمل المسائل الدنيويّة والسياسية، وهكذا نجد الأسنوي يُطلق يد المجمعين لتمسّ أي أمر كان، وعبارته هذه تشمل الشرعيات،

---

(7) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 294.

(8) يقول الجصّاص: «والخوارج ومن جرى مجراهم قد أكثرت على السلف الذين نقلوا الدين ولم يقبلوا أخبارهم ونقلهم لها، ومن كان كذلك عدم العلم لها فصاروا بمنزلة العامي الذي لا يعتدّ به في الإجماع والاختلاف لعدم علمه بأصول الشرع التي عليها منشأ فروعه». المصدر نفسه، 3/ 294 ـ 295.

كإبطال عقد بيع، واللغويات ومنها المسائل النحوية، والعقليات مثل خلق الكون، والدنيويات على غرار مسائل الحرب وحكم الرعية[9].

وقد تبنّى هذا الموقف كلّ من القرافي والبيضاوي والآمدي والشوكاني، واعتبروا أنّ الإجماع على المسائل الدنيويّة حجّة لازمة[10]. وبهذا شرّعوا للعلماء التدخل في المجال السياسي، لكن هل كان هذا التدخل ممكناً في كل الحالات؟ يمكن أن نجد الجواب في الإجماع السكوتي، وهو أحد المباحث الأصولية الأكثر تعبيراً عن التباس الإجماع بحقل السياسة. ونلاحظ أن المواقف من الإجماع السكوتي مختلفة. فبعض الأصوليين أنكره، لأنّ السكوت قد يكون تعبيراً عن الخوف من عقاب السلطة السياسية. يقول الآمدي: «وقد احتجّ النافون لكونه إجماعاً بأن سكوت من سكت يحتمل أن يكون لأنّه موافق، ويحتمل أنّه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة، ويحتمل أنّه اجتهد لكنه لم يؤده اجتهاده إلى شيء وإن أدّى اجتهاده إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر لكنّه لم يظهره، إمّا للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكّن من إظهاره، أو لأنّه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة، كما نقل عن ابن عباس أنّه وافق عمر في مسألة العول وأظهر النكير بعده، وقال: هِبْتُه، وكان رجلا مهيباً.. ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجة»[11].

وقد عارض الآمدي هذا الموقف من منطلق تصوّره أنّ اعتماد علماء الدّين التقية مستبعد، لأنّ في ذلك غشًا في الدين، ولأن واجبهم يفرض عليهم نصح

---

(9) راجع:
Mansour, Camille, *L'autorité dans la pensée musulmane, le concept d'Ijma (consensus) et la problématique de l'autorité*, pp. 71-72.

(10) يقول الآمدي: «وأمّا إذا كان المجمع عليه من أمور الدنيا كالإجماع على ما يتّفق من الآراء في الحرب وترتيب الجيوش وتدبير أمور الرعية، فقد اختلف فيه قول القاضي عبد الجبار بالنفي والإثبات، فقال تارة بامتناع مخالفته، وتارة بالجواز، وتابعه على كلّ واحد من القولين جماعة، والمختار إنّما هو المنع من المخالفة، وأنه حجة لازمة لأنّ العمومات الدالّة على عصمة الأمّة عن الخطأ ووجوب اتّباعهم فيما أجمعوا عليه عامّة في كلّ ما أجمعوا عليه». **الإحكام**، 1/ 346.

(11) المصدر نفسه، 1/ 313.

الحكّام[12]، ويبدو هذا الرّأي غير مستند إلى الواقع، وإنّما هو مستلهم من زمن ماض له خصوصيّته هو زمن الصحابة.

وهكذا، وبناء على تشخيص أكثر واقعيّة وشمولاً لوضع العلاقة بين العلماء والسلطة السياسية قرّر كثير من الأصوليين اشتراط زوال التقية لقبول الإجماع[13]. واعتبره آخرون حجة ظنية لا إجماعاً، وهو ما ذهب إليه أبو هاشم[14]، في حين اختار أبو علي ابن أبي هريرة الشافعي قبول الإجماع السكوتي في الفتيا ورفضه في حكم الحاكم، والفرق بينهما كما يذكر الطوفي: «أن الحاكم قد يتخلّف الإنكار عنه، مهابة له أو لأنّ أحكامه تتبع اطّلاعه على أحوال رعيّته، فربّما حكم بحكم لأمر اختصّ بالاطلاع عليه، فلا يُقدم غيره على الإنكار عليه بقيام هذا الاحتمال، وحينئذ سكوته لا يدلّ على الموافقة، لجواز أن الحاكم أخطأ ظاهراً أو أصاب باطناً، فمنعه ذلك من الإنكار بخلاف المفتي فإنّه لا يهاب الردّ عليه»[15] ولئن سكت الأصوليون السنّيّون إجمالاً عن نقد موقف التقيّة حتى لا يتهموا بتحريض العلماء على مواجهة الحكّام، فإنّ بعض الأصوليين غير السنّيين اعتبر أنّ العالم الساكت يكون آثماً إن خالف رأيه الإجماع المعلن[16] لأنّه لم يجرؤ على الإصداع بما يراه حقًّا.

(12) يقول الآمدي: «وأمّا احتمال التقيّة فبعيد أيضاً، وذلك لأنّ التقية إنّما تكون فيما يحتمل المخافة ظاهراً، وليس كذلك لوجهين. الأول أن مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك.. الثاني أنّه إمّا أن يكون خاملاً غير مخوف فلا تقيّة بالنسبة إليه، وإن كان ذا شوكة وقوّة كالإمام الأعظم، فمحاباته في ذلك تكون غشًّا في الدين والكلام معه فيه يعدّ نصحاً». **الإحكام**، 1/ 314.

(13) يقول أبو الحسين البصري: «فثبت أن طريق الإجماع هو سماعنا أقاويلهم أو النقل عنهم. والسماع إما أن يتناول قول كلّ واحد منهم أو يتناول قول بعضهم، فإن تناول قول كل واحد منهم كان طريقاً كافياً، وإن تناول قول بعضهم، لم يكن طريقاً إلى إجماعهم إلا بأحد أمرين، إمّا أن ينقل لنا ذلك القول عن الباقين، وإمّا أن ينقل سكوت الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم وارتفاع التقيّة». **المعتمد**، 2/ 65.

(14) راجع الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 79.

(15) المصدر نفسه، 3/ 79 ـ 80.

(16) يقول الورجلاني: «وإن كان فيهم من رأى رأيهم فسكت، كان إجماعاً، وبئس ما فعل إلا أن اجتزأ بغيره وإن رأى غير رأيهم كان آثماً وكان إجماعاً». **العدل والإنصاف**، 2/ 4.

ويتجلّى تقاطع الخطاب الأصولي مع السياسة كذلك من خلال مباحث حجّيّة الإجماع عموماً فهي ترنو إلى تحقيق وحدة الأمّة وعصمتها، سواءٌ فهمت عبارة الأمّة فهما جزئيًا أو كليًا. ولا شكّ أن هذه الغاية تخدم مصلحة السلطة السياسية القائمة لمواجهة أعدائها في الخارج أو الداخل، ويتأكّد هذا بشكل أجلى أثناء إثبات حجّيّة الإجماع عن طريق الحديث النبوي، فأكثر الأحاديث في هذا السياق تفرض لزوم الجماعة، من ذلك: «**من سرّه أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة**، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[17] و «**يد اللّه مع الجماعة**»[18] و «**من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية**» و «**ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب المؤمن إخلاص العمل للّه والنصح لأئمّة المسلمين ولزوم الجماعة**». وروى الجصّاص عن أبي إدريس عن أبي حذيفة: فقلت يا رسول اللّه ما يعصمني من ذلك؟ قال «**جماعة المسلمين وإمامهم**»[19]. ويبدو من المصطلحات الواردة في هذه الأحاديث انغماسها في الحقل السياسي وصلتها الحميمة بالإمامة وما تطلبه من طاعة الرعيّة ووحدة الجماعة. ولم يخف عدد من الأصوليين هذه الخلفيّة السياسيّة، من ذلك قول الغزالي: «ثمّ المراد بهذه الأخبار ذكرناه في كتاب **الإجماع**، وأنّه الخروج عن موافقة الإمام أو موافقة الإجماع»[20] وهذا الاقتران بين الإجماع والإمام ليس غريباً باعتبار أنّ السلطة السياسية كانت تستخدم الإجماع والجماعة شعارين سياسيين تدافع عنهما وتمزج بينهما وبين الطاعة الواجبة للسلطة، وتعتبر في المقابل أن الشذوذ عن الجماعة خروج عن الإمام. يقول ابن قدامة: «ثم هب أنّهم أنكروا عليهم والمنفرد منكر عليهم إنكارهم فلم ينعقد الإجماع، فلا حجّة في إنكارهم، والشذوذ يتحقّق بالمخالفة بعد الوفاق، ولعلّه أراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنة كفعل الخوارج»[21].

وبالفعل يؤكّد أبو الوليد الباجي أنّ دلالة ملازمة الجماعة سياسية صرفة

---

(17) رواه البخاري في كتاب **الشهادات عن عمران بن الحصين**، 3/ 224.

(18) رواه الترمذي عن ابن عمر، **سننه**، 3/ 315؛ ورواه النسائي عن عرفجة بن شريح بلفظ «**يد اللّه على الجماعة، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض**». 7/ 92.

(19) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 264 ـ 265.

(20) الغزالي، **المستصفى**، ص 371.

(21) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 126.

تتمحور حول لزوم طاعة الإمام. يقول: استدلّوا بما روي عن النبي أنّه قال: «**عليكم بالسواد الأعظم وملازمة الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**». والجواب أنّه إنما أراد بذلك الشاذ عن الإجماع بعد انعقاده والخارج عنه بعد لزومه، ويجوز أيضاً أن يريد بذكر الجماعة لزوم طاعة الإمام وشقّ عصا المسلمين في الخلاف عليه»[22].

وهكذا قامت **المدوَّنة الأصولية** بتسويغ مفهوم وحدة الجماعة ولزومها بما يتطابق وإرادة السلطة السياسية، كما قامت بترويج مبرّراتها، من ذلك أن لزوم الجماعة لا يقوّي جبهة المسلمين الداخلية فحسب بل يرهب عدوّهم خارج ديار الإسلام، كذلك فتصبح وحدة الجماعة سلاحاً رادعاً للأعداء، يقول الطوفي: «وبقيّة الأحاديث إنّما تدلّ على لزوم الجماعة، لا لأنّ الصواب الاجتهادي لازم لها، بل لأنّ ذلك أوقع للهيبة في نفس عدوّ الإسلام وأجدر باجتماع الكلمة والاحتراز من كيد الشيطان»[23]

والملاحظ أنّ مفهوم الجماعة مفهوم سياسي بامتياز برز في إطار الصراع على السلطة بين الصحابة، وكان في غالب الأحيان مقترناً بمفهوم الطاعة[24]، ممّا يعني الالتحام الدلالي بينهما، وبالفعل فإنّ الطاعة المنشودة هي طاعة الإمام الذي يتماهى مع الجماعة، طالما أنّه قائدها وهي رعيّته، وعلى هذا الأساس نفهم دعوة عثمان إلى لزوم الجماعة أي إلى التوحّد وراء الإمام وعدم الافتراق[25]. وفعل علي الشيء نفسه، فقد جاء في عهده إلى محمد بن أبي بكر حين ولاّه مصر «وأْمُرْه أن يدعو مَنْ قِبَلَه إلى الطاعة والجماعة، فإن لهم في ذلك من العاقبة وعظيم المثوبة ما لا يقدّرون قدره»[26].

---

(22) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 463.

(23) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 23.

(24) يقول الطبري: «وقام أبو موسى فتكلم بالكوفة فقال: أيّها الناس لا تنفروا في مثل هذا ولا تعودوا لمثله، الزموا جماعتكم والطاعة وإيّاكم والعجلة». **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 476.

(25) يروي الطبري قول عثمان في آخر خطبة له في جماعة: «اتقوا اللّه فإن تقواه جنّة من بأسه ووسيلة عنده، واحذروا من اللّه الغِير والزموا جماعتكم لا تصيروا أحزاباً». المصدر نفسه، 3/ 502.

(26) المصدر نفسه، 4/ 588.

وأورد الطبري نصًا موسوماً بـ «دعاء علي معاوية إلى الطاعة والجماعة» يقول فيه علي لرسله إلى معاوية: «ائتوا هذا الرجل فادعوه إلى اللّه وإلى الطاعة والجماعة»[27]. ولا يقتصر التوظيف السياسي في هذا النص على مفهومَي الطاعة والجماعة، بل يشمل أيضاً مفهوم اللّه الذي يُضحي سلاحاً سياسيًا في مجال الخصومات الدنيويّة. ولعلّ أهمّ محطّة تاريخيّة وُظّفت فيها عبارة الجماعة في الصّراع السياسي تمّت سنة 41 هـ، إذ سُمّي عام وصول معاوية للسلطة «عام الجماعة»، لذلك نجد الحجّاج (ت 95 هـ) والي الأمويّين يفتخر بأنّه ولد عام الجماعة[28]. وهكذا فقد استعمله الأمويون مقابلاً للفظ الفتنة التي طبعت خلافة علي والسنة الأخيرة من خلافة عثمان. والواضح أنّ الجماعة كما استخدمها الأمويون وأنصارهم كانت تعني الاجتماع على الإمام[29]. ونجد مصداق ذلك في **رسائل عبد الحميد الكاتب**، التي كتبها باسم مروان بن محمد (ت 132 هـ). فالجماعة عنده دائماً تعني الاجتماع على طاعة الخليفة[30] لكن هل كان هناك اتّفاق على معنى الجماعة لدى المذاهب الإسلامية المختلفة؟

نلاحظ أنّ أهل الحديث سعوا إلى أن يحتكروا تمثيل الجماعة فأطلقوا على أنفسهم أهل السنّة والجماعة، وادّعوا أنّهم أهل الإجماع. يقول ابن حزم: «فنحن معشر المتّبعين للحديث المعتمدين عليه أهل السنّة والجماعة حقًا بالبرهان الضروري وأنّنا أهل الإجماع كذلك»[31].

ولا يستند مفهوم الجماعة في الفكر الإسلامي على العدد الكبير وإنّما على امتلاك ما تسمّيه كلّ فرقة «الحقّ». يقول ابن حزم: «والجماعة والجملة هم أهل الحقّ، ولو لم يكن في الأرض منهم إلا واحد فهو الجماعة وهو الجملة، وقد

(27) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 4/ 597.

(28) جاء في **تاريخ ابن زرعة الدمشقي** عن سعيد بن عبد العزيز الدمشقي قوله: «لمّا قتل عثمان اختلف الناس، فلم تكن غازية ولا صائفة، حتى اجتمعت الأمة على معاوية وسمّوها سنة الجماعة»، 1/ 188. نقلاً عن رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام». **مجلة الاجتهاد**، العدد 13، السنة 4، خريف 1991، ص 27.

(29) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(30) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(31) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 525.

أسلم أبو بكر وخديجة فقط فكانا هما الجماعة، وكان سائر أهل الأرض غيرهما وغير رسول اللّه أهل الشذوذ والفرقة»[32]

وقد فهمت الجماعة تارةً فهماً ضيقاً بأنّها تعني الصحابة[33]، وتارة أخرى فهماً متّسعاً يدلّ على الأمّة[34] لكن ما هو أهمّ من هذا تلوّن مدلول الجماعة بالإيديولوجية المذهبية، فكلّ مذهب وكلّ فرقة تدعي أنّها تمثّل الجماعة والطائفة المحقّة والفرقة الناجية في حين ترمي غيرها من المذاهب والفرق بالضلال وبالابتداع، وهكذا نجد أبا حاتم الرازي الشيعي الإسماعيلي يقدّم فهماً شيعيًا لمفهوم السنّة والجماعة يتمحور حول الإمام المعصوم. يقول: «وأهل السنّة الجماعة مجتمعون على إمام واحد مؤيّد جامع لأمورهم، فهم على نظام واحد متسقون، متصلون، متآخون في اللّه لأنّ الإمام لهم بمنزل النظام الذي قد نظمهم. فكما يحفظ النظام الخرز والجزع أن ينتشر، فكذلك الإمام يحفظ الجماعة ويضمّهم على سنّة رسول اللّه»[35]، وما يهمّ هذا الفقيه ليس سوى معنى وحيد هو تأكيد زعامة الإمام للجماعة، لذلك يورد الحديث المنسوب إلى الرسول **«من مات ولا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»**، وينقل قول عليّ بن أبي طالب: «لا تخلو الأرض من قائم بحجّة، إمّا ظاهر ناطق وإمّا خائف مغمور، لكي لا تبطل حجج اللّه وبيّناته، فهم أئمّة الهدى ومصابيح الدجى»[36] ومن الواضح أنّ مفهوم السنّة والجماعة الذي اصطبغ بصبغة شيعية برز في سياق الصراع التاريخي بين أهل السنّة والشيعة، لذلك نرى الرازي ينتقد تسمية أهل السنّة أنفسهم بأهل الجماعة والحال أنّهم «مجتمعون على إمام واحد مع اختلافهم في المذاهب والآراء

---

(32) ابن حزم، **الإحكام**، 5/ 82.

(33) «يرى ميمون بن مهران الجزري (ت 117 هـ) أنّ الناس انقسموا بعد مقتل عثمان إلى خمس فرق: شيعة عثمان وشيعة علي والمرجئة والحرورية ومن لزم الجماعة». ويقصد بمن لزم الجماعة الصحابة الذين ظلّوا على الحياد في صراع علي ومعاوية. راجع ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ص 504.

(34) يقول ابن تيمية: «إذا قال الصحابي أو التابعي كانوا يفعلون كذا حمل ذلك على فعل الجماعة التي هي الأمّة دون الواحد منهم». **المسودة**، 1/ 267.

(35) الرازي، كتاب **الزينة في الكلمات العربية الإسلامية**، ص 252.

(36) المصدر نفسه، ص 254 ـ 255.

وابتداعهم الأهواء الكثيرة، وإقامتهم على النزاع والتشاجر بينهم في الأحكام والفرائض، وتكفير بعضهم لبعض، وتبرؤ بعضهم من بعض...»[37].

وبالموازاة مع ذلك اصطبغ تعريف الإجماع ومفهوم الجماعة المحقّة بطابع مذهبي لدى علماء الإباضية. يقول الورجلاني: «ولنا بحمد اللّه تعالى في كلّ خمسين شيوخ علماء وقادة وسادة لو حملوا أمور الناس حملوها بآرائهم وعقولهم وجهدهم وعملهم وبصائرهم، ولا سيما بأرض المغرب فإنّ رسول اللّه قال: لن تزال طائفة من أرض المغرب على الحقّ ظاهرين، لا يضرهم من ناوأهم حتى يأتي أمر اللّه»[38] ولئن كان هذا الحديث أنموذجاً من نماذج توظيف الحديث في الواقع التاريخي لخدمة أغراض مذهبية، فإنه لا يخلو من غايات سياسية، ذلك أنّ الورجلاني لا يكتفي بمدح فرقته بأنّها الفرقة التي اهتدت إلى الحق، بل يضيف إلى ذلك التنويه بتواصل وجودها السياسي، فإن دولتها إلى حد القرن السادس للهجرة ـ عصر الورجلاني ـ لم تزُل في مقابل زوال الدول التي اعتنقت مذاهب أخرى في المغرب[39].

ويقوم هذا الأصولي انسجاماً مع انتمائه المذهبي بتعديل الحدود المكانية والزمانية للإجماع، فيوسعها لتشمل فرقته المستقرة بمكان بعيد هي بلاد المغرب. يقول: «والصحيح أنّ الإجماع ينعقد إذا بلغت النازلة أهل الحلّ والعقد فاتّفقوا وأطبقوا، ففي أول الأمر حيث لم يعدل بالصحابة وقد ضمّت العرب أقاصي المعمور فلا ينعقد إجماع إلا في مسافة طويلة»[40]، ولا ريب أن الحضور الجغرافي السياسي

---

(37) الرازي، كتاب **الزينة في الكلمات العربية الإسلامية**، ص 255 ـ 256.

(38) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 6.

(39) يقول الورجلاني: «وتدبرت جميع أفراق المغرب فوجدتها لها دول وولايات أياماً مخصوصة، ما غير الإباضية، فإنّها لم تتغير ولم تتبدل مع كل فرقة وليت المغرب، وهم آمنون غازون في بلادهم، لا يضرهم من ناوأهم، أولهم المالكية، وإنّما حدثت في المغرب، وكانت لها سلطته سنة تسع وأربعين وأربعمائة، وقبل ذلك الواصلية درجت لا تذكر، والشيعة قبلهم عبد اللّه بن أحمد القداح ولوا في المائة الرابعة فلم يستتموها إلى رأس ستين منها رحلوا إلى مصر، ومنه بنو أميّة ولوا سنة ثمان وثلاثين ومائة بأرض الأندلس فانقرضوا سنة أربعمائة من الهجرة... فما من أحد منهم استكمل الخمسينات الأحد عشر من الهجرة إلى الآن إلا نحن بحمد اللّه». المصدر نفسه، 2/ 7.

(40) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في إطار نظرية الإجماع لا يقتصر على هذا الرّأي الإباضي، ففي تاريخ الفكر الإسلامي توجد نماذج عدّة على تبنّي علماء المسلمين لإجماع مدينة من مدنهم حجّة يعتدّ بها ضمن سائر الحجج، ولعلّ اللافت للنّظر في هذا الاتّجاه مفهوم إجماع أهل المدينة عند علماء المذهب المالكي، فقد توسّعوا في التنظير له ليكون مظلّة لسلطة العلماء والممسكين بالسلطة في مجالات الحياة السياسية والعسكرية وغيرها، لذا نرى أحد رجال السلطة السياسية يقرّر أنّ إجماع أهل المدينة هو الحق[41]

**ب ـ الإجماع والخلافة**

يُعدّ الإجماع أحد المقوّمات الرئيسيّة التي بُنيت عليها مؤسّسة الخلافة، ففي غياب أيّة مشروعيّة دينية تشرّع وجود هذه المؤسسة استخدمت الأصول الشرعيّة لخلع المشروعيّة على نظام تاريخي بشري من صنع الاجتهاد ومتطلبات العصر. ووظّف الإجماع في هذا الإطار لتأصيل المبادئ السياسية للدولة القائمة تأصيلاً دينيًّا يوهم أنّها شرع من اللّه. ودشّن ذلك الشافعي من خلال تبريره مبدأ وحدة الخلافة وما يتفرّع عنها من نظم الدولة، اعتماداً على إجماع المسلمين. يقول: «وهكذا كانت كتب خلفائه بعده وعمّالهم، وما أجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً والإمام، فاستخلفوا أبا بكر، ثمّ استخلف أبو بكر عمر، ثم عمر أهل الشورى ليختاروا واحداً فاختار عبد الرحمان عثمان بن عفّان»[42].

وليس غريباً أن يدافع الشافعي عن مبدإ وحدة الخلافة، فهذه المؤسسة كانت تتهدّدها أخطار شتى، منها ثورات الخوارج المتتالية في عدّة مناطق يفترض أنّها تابعة للخليفة العباسي[43]، كما أوشكت على الانقسام أثناء صراع الأخوين الأمين

(41) يروي محمد بن خلف بن حيان (وكيع) (ت 306 هـ) الخبر التالي: «سأل رجل أمير المدينة أبا بكر بن حزم قائلاً: ما أدري كيف أصنع بالاختلاف، فأجابه: «إذا وجدت أهل المدينة على أمر مستجمعين عليه، لا شكّ أنه الحق». **أخبار القضاة**، ص 177.

(42) الشافعي، **الرسالة**، ص 419 ـ 420.

(43) ثار الإباضية في إفريقيّة سنة 170 هـ، وثار حصين الخارجي في خراسان سنة 175 هـ، وثار الفضل الخارجي في نواحي نصيبين سنة 176 هـ، وثار الوليد بن طريف التغلبي الخارجي في الجزيرة سنة 178 هـ، وفي سنة 180 هـ سجلت ثورة حمزة بن أترك الخارجي في سجستان، وفي سنة 184 هـ ثار عمرو الخارجي الشاري في شهرزور، =

والمأمون سنتي 195 هـ و196 هـ. وفضلاً عن ذلك قامت ضد الخليفة العباسي ثورات علوية شيعية، منها ثورة ابن طباطبا في جنوب العراق سنة 199 هـ، وقد توفي وعوضه أبو السرايا في قيادة الثورة وإقامة الدعوة لمحمد بن محمد بن زيد العلوي، واستولى على واسط والبصرة.

ولم يكن يرضي الشافعي أن تتولى سلطة غير سنّية مقاليد الخلافة، فقد أفصح في النص الذي أوردناه عن انتمائه السياسي إلى أهل السنّة والجماعة من خلال ترتيب الخلفاء الأربعة في الحكم والفضل على غرار الترتيب السنّي المعروف. ويعدّ الرجوع إلى خلفاء الماضي وخاصّة الخلفاء الراشدين أمراً قارًّا متواتراً لدى الشافعي وغيره من الأصوليين السنّيين وحتى غير السنّيين، كالورجلاني من الإباضية. وهو لا يخلو من دلالة سياسية. ففي هذه العودة إلى الماضي يغيب الواقع السياسي الراهن للأصوليين دلالة على رفضه، فهو لا يحقق الحد الأدنى من القيم الدينية. فالمبايعة للخليفة عادةً ما تكون صورية، وحياة الخلفاء بعيدة عن التقوى وظلمهم غير خاف.
ومن اللافت للنظر في هذا المجال ضمور الحديث عن العدل في جانبه السياسي في **المدوَّنة الأصولية** في مقابل تضخم المساحة المخصّصة لمفهومه الأخلاقي من خلال بحث عدالة الراوي والشاهد في الخبر والإجماع. وبالرغم من إشارة الآمدي السريعة أثناء توقّفه لتحديد مفهوم العدل في اللغة[44]، فإنّنا لم نجد أحداً من الأصوليين تجرّأ على مطالبة حاكم زمانه بالعدل، ما عدا ابن حزم، فهو وإن أوجب طاعة أولي الأمر كما ينطق بذلك النص القرآني فإنّه أوجب العدل على الإمام[45]، وما نجده في هذا المجال لا يتعدّى التلميحات العامّة

---

= وفي سنة 185هـ ثار الخوارج في سجستان بقيادة حمزة الخارجي، وامتدت سيطرته سنة 192 هـ إلى بلاد خراسان. راجع عبد السلام الترمانيني، **أزمنة التاريخ الإسلامي**، ج1.

(44) يقول الآمدي: «وقد يطلق (العدل) ويراد به ما كان من الأفعال الحسنة يتعدّى الفاعل إلى غيره، ومنه يقال للملك المحسن إلى رعيّته عادل». **الإحكام**، 2/ 88.

(45) يقول ابن حزم: «لأنّ النص قد صحّ بطاعة أولي الأمر منا، وجاءت الآثار الصحاح بوجوب الطاعة للأئمّة ولزوم الأئمّة، وهذا ما يوجب استخلاف إمام إذا مات إمام، فهو نصّ صحيح على وجوب الاستخلاف لمن يوثق بدينه ويقوم بأمور المسلمين من قريش نصوصاً بيّنة على وجوب العدل على الإمام والرفق بالرعية والنصح لهم». **الإحكام**، 7/ 431. (طبعة القاهرة).

للعدل[46] والإحالات على وقوعه في الماضي غير الإسلامي[47] والإسلامي[48].

ومما يُبرز أهمية الإجماع في المجال الأصولي والسياسي موقف الماوردي الذي نفى أهليّة من لا يؤمن بحجّيّة الإجماع لتولّي السلطة، يقول: «فأمّا ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة، لأنّه تارك لأصل قد اجتمعت عليه الصحابة، وأكثر أحكام الشرع عنهم مأخوذة، فصار بمنزلة من لا يقول بحجّيّة الإجماع الذي لا تجوز ولايته لرد ما ورد النص به»[49] وهذا الكلام موجّه إلى بعض الفرق غير السنّيّة التي لا توافق على حجّيّة الإجماع كما صاغها الفكر السنّي، وهو يبدو منطقيًا، لأنّ من لا يؤمن بحجّيّة الإجماع لا يوافق على نظرية الدولة السنّيّة التي تنهض على مبدإ الإجماع، لذلك يُقصى من السلطة. ويلتقي هذا الموقف مع مواقف الأصوليين السنّيّين في إبطال القول بالخلافة التي تقوم على النص، في مقابل إثبات شرعية الخلافة القائمة على الاختيار، وفي اعتبار الإجماع سنداً قويًا تنهض عليه شرعية الخلفاء المتقدمين بدءاً من أبي بكر، وانتهاءً بالخلافة القائمة ضمنيًا، ومروراً بخلافة معاوية التي أثارت جدالاً كبيراً.

وعلى هذا الأساس قامت **المدوَّنة الأصولية** بوظيفة تبرير الممارسات السياسية الإسلامية في الماضي وسعت إلى تجاوز الأزمات السياسية التي عصفت بالدولة، كالصراع المسلّح بين الصحابة في معركتَي الجمل وصفّين، لأنّ همّ الأصوليين تمثل في التجانس مع العقيدة السنّيّة التي تفرض عدم الخوض في ما جرى بين الصحابة من صراع[50]، وفضلا عن ذلك فإنّ إثارة تلك الأحداث قد يشوّه في

(46) نذكر مثالاً على هذا قول السرخسي: «ولكن إلزام الغرة مع هذا يكون أبعد من القيل والقال ويكون أقرب إلى بسط العدل وحسن الرعاية». **المحرّر**، 1/ 229. والملاحظ أن الغرة هي دية الجنين إذا أسقط ميتاً..

(47) يقول الجويني: «ولو ساغ ما قاله مالك إن صح عنه لاتخذ العقلاء أيّام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم». **البرهان**، 2/ 726.

(48) يقول الرازي: «يحتمل أن يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما في العدل والإنصاف والانقياد للحق والبعد عن الدنيا». **المحصول**، 2/ 538.

(49) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 133.

(50) يقول ابن تيمية: «وقد نصّ أحمد على الإمساك فيما شجر بينهم وترك القول فيه بخطإ أو إصابة، فقال المروزي: جاء يعقوب رسول الخليفة يسأله فيما كان بين علي ومعاوية فقال: ما أقول فيهم إلا بالحسنى». **المسودة**، 1/ 445.

نظرهم صورة الجماعة الموحدة المتجانسة التي يسعون إلى رسمها باستخدام وسائل عدّة من بينها الإجماع، لكن هذه القراءة غير التاريخية لم تستطع احتكار الرّأي، فقد اضطرت إلى مواجهة قراءة شيعية تاريخية تفنّد وقوع إجماع للصحابة في مسائل الخلافة، فهذا الإجماع لا حجة فيه عند الشيعة، لأنّ الصحابة «عدلوا عمّا أمروا به ونهوا عنه، وتجبروا وتآمروا وجعلوا الخلاف طريقاً إلى أغراضهم الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من الفتن والحروب...»[51]

## جـ ـ القراءة الشاذّة للقرآن بين الإجماع والتاريخ

أبدى الأصوليون مواقفهم من القراءة الشاذّة بمناسبة الخوض في مسألة تواتر المصحف فكانوا إثر بحثهم تواتر القراءات السبع يتطرقون إلى القراءة الشاذّة باعتبارها فرعاً من فروع مبحث التواتر في الكتاب.

والقراءة الشاذّة في الاصطلاح تقابل القراءة المتواترة يقول الزركشي: «حقيقة الشاذ لغة المنفرد، وفي الاصطلاح عكس المتواتر، وقد سبق أن المتواتر كلّ قراءة ساعدها خط المصحف مع صحّة النقل فيها ومجيئها على الفصيح من لغة العرب. قال الشيخ أبو شامة (ت 665 هـ): «فمتى اختلّ أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنّها شاذّة»[52] وهكذا فإن القراءة الشاذّة هي كل قراءة فقدت ركناً أو أكثر من أركان القراءة المقبولة، ولأنّه لم تبق أيّ قراءة ثابتة بشكل قاطع خارج القراءات العشر فبالإمكان القول إن القراءة الشاذّة هي ما خرج عن القراءات العشر[53] ويعدّ هذا المفهوم أكثر توسعاً من ذلك الذي أُقرّ منذ عهد ابن مجاهد (ت 324 هـ)، فقد اتخذ جملة من القرارات دعمتها السلطة السياسية يتمثل أهمها في الاعتراف بشرعية سبع قراءات فحسب من جملة القراءات الرائجة بين المسلمين واعتبار ما سواها شاذة وممنوعة من التداول[54].

---

(51) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 49.

(52) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 474.

(53) ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ص 16.

(54) راجع حادثة مصحف ابن مسعود لدى:

Laoust, Henri, *La Pensée et l'Action Politiques d'Al Mawardi*, op. cit., pp. 65-66.

وقد اختلف الأصوليون في حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذّة في الأحكام على مذهبين، فالمذهب الأول يجيز هذه القراءة، تنزيلاً لها منزلة خبر الآحاد. يقول ابن رشيق «وقال أبو حنيفة «إن لم يثبت كونها قرآناً فلا أقلّ من كونها بمنزلة خبر الواحد يجب به العمل ولا يفيد العلم»[55]

وسار على منوال أبي حنيفة أصحابه وعلماء الحنابلة والزيدية، وحجتهم الأساسية على صحة موقفهم عدالة الصحابة وتنزههم عن الكذب في نقلهم عن الرسول. وعلى هذا الأساس اعتبر الطوفي أن القراءة الشاذّة أو المنقولة آحاداً ـ بقطع النظر عن ماهيتها هل هي قرآن أو خبر ـ العمل بها واجب. يقول: «إنا لو سلّمنا أن نقل الصحابي له قرآنا خطأ، لكنّه لا يضرنا لأنّه إنّما يلزم منه أنّه ليس بقرآن لا أنّه ليس بخبر لما ذكرناه من عدالة الصحابة وتحرّيهم فيما ينقلونه وتنزههم عن الكذب، خصوصاً على الرسول»[56].

ويبدو أنّ أصحاب موقف الاعتداد بالقراءة الشاذّة لم تكن لهم الجرأة الكافية لكي يصرّوا على أنّ القراءة الشاذّة قرآن فاختاروا حلاً وسطاً ينسجم مع أصحاب القراءات من خلال اعتبار ما شذّ عنها قرآناً، لكنّهم لم يروا في الآن ذاته إسقاط ما يرويه بعض أجلاّء الصحابة، عملاً بمبدإ عدالتهم، وتمثّل هذا الحلّ في اعتبار القراءة الشاذّة خبراً سمعه الصحابي من الرسول يوجب العمل بالرغم من عدم إيجابه العلم.

وقد دفع الحرج الذي ولّدته هذه القراءات الشاذّة بعض العلماء إلى اعتبار أنّها أفضل منزلة من التفسير[57].

أمّا المذهب الثاني فقد رفض أصحابه مشروعية الاحتجاج بالقراءة الشاذّة.

(55) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 1/ 274.

(56) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 2/ 26 ـ 27.

(57) يقول أبو عبيد: «فهذه الحروف وأشباهها كثيرة قد صارت مفسّرة للقرآن، وقد كان يروى مثل هذا عن بعض التابعين في التفسير، فيستحسن ذلك، فكيف إذا روى عن لباب أصحاب محمد ﷺ ثم صار في نفس القراءة، فهو الآن أكثر من التفسير وأقوى، وأدنى ما يستنبط من علم هذه الحروف معرفة صحّة التأويل على أنها من العلم الذي لا يعرف العامّة فضله، إنّما يعرف ذلك العلماء». **فضائل القرآن**، ص 39.

ومستندهم على ما ذهبوا إليه عدم تواتر القراءة الشاذّة، فالقرآن عظيم الشأن لدى المسلمين، لذلك لا يجوز رجوع الأمر في نقله إلى الآحاد[58]، فنقل الآحاد لا يفيد سوى الظنّ، والقرآن يُبنى على القطع. يقول ابن رشد: «واشترطنا في نقله التواتر لأنّه المفيد لليقين، وليعلم أيضاً أن ما هو خارج عنه مما لم ينقل نقل تواتر فليس منه، إذ يستحيل في عرف العادة أن يهمل بعضه أو ينقل نقل آحاد مع استفاضته في الجماعة التي لا يصحّ عليها الإغفال والإهمال»[59] واعتمد بعض الأصوليين حجة ثانية تتمثل في إجماع الصحابة زمن عثمان على محتوى المصحف وعلى ترك ما سواه. يقول الجويني «والوجه الثاني أن أصحاب رسول اللّه أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان على ما بين الدفتين، واطّرحوا ما عداه، وكان ذلك عن اتّفاق منهم»[60]. ويروي الزركشي في هذا السياق أنّ الشيخ أبا الحسن السخاوي (ت 643 هـ) قال: «لا تجوز القراءة بشيء من الشواذ لخروجها عن إجماع المسلمين»[61].

ويُعدّ الاحتجاج بالإجماع في هذه المسألة إهداراً للبُعد التاريخي لأنّها من المسائل الخلافية بين الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم. وفضلاً عن ذلك فقد اعترى جمع القرآن من الخلافات التي وصلت حدّ العنف المادي[62]، ما يجعل

---

(58) يقول الجويني: «والذي يحقّق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران: أحدهما أنّ القرآن قاعدة الإسلام وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجلّ خطره ويعظم وقعه، لا سيما من الأمور الدينية، فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتبار رجوع الأمر فيه إلى نقل الآحاد». **البرهان**، 1/ 667 ـ 668.

(59) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 63 ـ 64.

(60) الجويني، المصدر المذكور، 1/ 667 ـ 668.

(61) الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 474.

(62) يقول اليعقوبي: «وجمع عثمان القرآن وألّفه، وصيّر الطوال مع الطوال والقصار مع القصار من السور، وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جمعت، ثم سلقها بالماء الحار والخلّ، وقيل: أحرقها، فلم يبق مصحف إلا فعل به ذلك خلا مصحف ابن مسعود، وكان ابن مسعود بالكوفة فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبد اللّه بن عامر، وكتب إليه عثمان أنْ أَشْخِصْه، إنّه لم يكن هذا الدين خبالاً وهذه الأمّة فساداً، فدخل المسجد وعثمان يخطب فقال عثمان: «إنّه قدمت عليكم دابّة سوء، فكلّمه ابن مسعود بكلام غليظ، فأمر به عثمان فجُرّ برجله حتى كسر له ضلعان، فتكلّمت عائشة وقالت قولا كثيراً..». **تاريخ اليعقوبي**، 2/ 170.

الاستنتاج الأقرب إلى الحقيقة التاريخية أن منطق القوة هو الذي حسم المسألة إثر تدخل السلطة السياسية، وهذا ما سنوضّحه من خلال أنموذج من نماذج القراءة الشاذّة التي وقع إقصاؤها بالرغم من انتسابها إلى أحد كبار الصحابة، وهي قراءة ابن مسعود.

### * قراءة ابن مسعود وخلفيات الإقصاء

تعتبر قراءة ابن مسعود لجزء من الآية 89 من سورة المائدة ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ من أكثر القراءات الشاذّة التي استوقفت الأصوليين. فقد أضاف لفظ «متتابعات» غير الموجود أصلاً في المصحف العثماني[63] وترتّب على الموقف من هذه القراءة اختلاف بين الفقهاء والأصوليين في مسألة فقهيّة هي التتابع في صيام كفّارة اليمين. فالحنفية والحنابلة يقبلون قراءة ابن مسعود ويقرّرون بناء عليها ضرورة التتابع في صيام كفّارة اليمين، لكنّهم يقرّون أنّ هذه القراءة ليست قرآناً وإنّما هي خبر رواه عن الرسول. يقول السرخسي: «نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً، وإنّما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه [عن] رسول اللّه ﷺ، ولعلمنا أنّه ما قرأ بها إلا سماعاً من رسول اللّه، وخبره مقبول في وجوب العمل به»[64].

ويُعدّ هذا الموقف تنازلاً لصالح القراءة المتغلّبة التي كتب بها مصحف عثمان، فقد كان جمع من الفقهاء والمفسّرين المرموقين يتبنّى قراءة ابن مسعود، وهذا ما دفع أبا بكر الجصّاص إلى اعتبارها قرآناً نُسخ رسمه وبقي حكمه. يقول الجصّاص: «قوله تعالى: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام متتابعات»، وقال إبراهيم النخعي: «في قراءتنا: فصيام ثلاثة أيّام متتابعات»، وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وطاووس: هنّ متتابعات لا يجزي فيها التفريق، فثبت التتابع بقول هؤلاء ولم تثبت التلاوة، لجواز كون التلاوة منسوخة والحكم ثابتاً، وهو قول

---

(63) انظر الآية 89 من سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾.

(64) السرخسي، **المحرّر**، 1/ 211.

أصحابنا»[65] وما يشرّع هذا الموقف الحنفي أنّ قراءة ابن مسعود ظلّت مشهورة إلى زمن أبي حنيفة[66]. وكان فقهاء الحنفية يستدلّون بما في مصحفه بحجّة نسخ التلاوة[67].

وهكذا اختار أصحاب هذا الاتجاه ألاّ يصطدموا مع المصحف العثماني، فاعتبروا أنّ قراءة ابن مسعود من القرآن المنسوخ التلاوة المنقول آحاداً، الباقي المستمر حكماً[68] لكنهم بالموازاة مع ذلك قرّروا، انسجاماً مع مبدإ عدالة الصحابة عدم تكذيب أحدهم. يقول ابن المرتضى «والقراءة الشاذّة كالخبر الآحادي في وجوب العمل به... مثال ذلك قراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» لنا العدالة توجب القبول..»[69].

وذهب المالكية والشافعية مذهباً مخالفاً رافضين قراءة ابن مسعود، لأنّها لم تنقل تواتراً فلا تفيد العلم القطعي، وقد رفضوا تنزيل هذه القراءة منزلة خبر الآحاد، فهو في نظرهم لا دليل على كذبه ولا معارض له[70] وفضلاً عن هذا فقراءة ابن مسعود في منزلة متذبذبة بين القرآن والخبر، وما كان كذلك انتفت عنه صفة القطعية، وهي صفة ضرورية للقرآن، لذلك يتعذّر الاحتجاج به[71].

---

(65) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 2/ 461.

(66) يقول الزركشي: «وذكر أبو بكر الرازي في كتابه أنّهم إنّما عملوا بقراءة ابن مسعود لاستفاضتها وشهرتها عندهم في ذلك العصر، وإن كان إنّما نقلت إلينا بطريق الآحاد، لأنّ الناس تركوا القراءة بها واقتصروا على غيرها، وكلامنا إنّما هو في أصول القوم». **البحر المحيط**، 1/ 476.

(67) استدل الحنفية في فقههم بمصحف ابن مسعود ومصحف أُبيّ في كثير من المناسبات، من ذلك قولهم في مسألة تتابع قضاء شهر رمضان: «ونحن أثبتنا التتابع بقراءة ابن مسعود فإنّها كانت مشهورة إلى زمن أبي حنيفة حتى كان سليمان الأعمش يقرأ ختماً على حرف ابن مسعود وختماً من مصحف عثمان». السرخسي، **المبسوط**، 2/ 75.

(68) يقول النووي في **شرح مسلم**: «وأمّا إيجاب أبي حنيفة التتابع في صوم كفارة اليمين لأجل قراءة ابن مسعود، فليس على تقديم أنّه أثبت نظمه من القرآن، ولكن أمكن أنّه كان من القرآن في قديم الزمان ثم نسخت تلاوته، فاندرس مشهور رسمه، فنقل آحاداً والحكم باق، وهذا لا يستنكر في العُرف». الزركشي، **البحر المحيط**، 1/ 475.

(69) ابن المرتضى، **منهاج الوصول**، 2/ 370.

(70) انظر: ابن رشد، **الضروري**، ص 63.

(71) يقول الغزالي: «وإن لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهباً له لدليل قد دلّ =

ويبدو أنّ خلفيّات الرفض المالكي والشافعي لقراءة ابن مسعود سياسية تتمثّل في رفض هذا الصحابي الانصياع لأمر عثمان بحرق جميع المصاحف والإبقاء على مصحف واحد بلهجة قريش. يقول الجويني: «وابن مسعود لمّا شبّب بنكر (بنكير) ناله من خليفة اللّه تعالى أدب بيّن، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر...»[72].

ويبرز إطلاق لقب خليفة اللّه على عثمان طابع الانحياز الواضح للجويني إلى صف السلطة السياسية التي ظلّت تدافع عن مصحف عثمان وتحاصر بقيّة المصاحف المنسوبة إلى عدد من الصحابة، وخاصّة مصحف ابن مسعود. ويفسّر هذا الموقف من خلال استحضار عدد من المعطيات التاريخية، فابن مسعود رفض الاعتراف بمصحف عثمان، لأنّ عثمان تجاهله في عمليّة جمع القرآن وفضّل عليه زيد بن ثابت الذي يصغره سنًّا[73]، لذلك لما حضر مصحف عثمان إلى الكوفة لم يوافق على الرجوع عن قراءته ولا على إعدام مصحفه. يروي البخاري: «خطبنا ابن مسعود فقال: «واللّه لقد أخذت من فِيِّ رسول اللّه بضعا وسبعين سورة، واللّه لقد علم أصحاب النبي أنّي من أعلمهم بكتاب اللّه وما أنا بخيرهم»[74].

وكان مصحف ابن مسعود أكثر اختلافاً عن مصحف عثمان من بقيّة المصاحف، سواءٌ من حيث ترتيب سوره[75] أو من ناحية محتواه، فقد غابت منه الفاتحة والمعوّذتان، وعلاوة على ذلك فإنّ بعض القراءات التي تبناها تنبئ عن ميول إلى آل البيت[76]. ومع ذلك فإن مصحف ابن مسعود لا يختلف عن المصحف

---

= عليه، واحتمل أن يكون خبراً، وما تردّد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به». **المستصفى**، ص 81.

(72) الجويني، **البرهان**، 1/ 667 ـ 668.

(73) انظر قول الذهبي: «عن الأعمش عن أبي وائل قال: خطب ابن مسعود على المنبر فقال: غلّوا (الغلّ إخفاء الغنيمة في الحرب وحجزها عن التقسيم الشرعي) مصاحفكم، كيف تأمروني أن أقرأ على قراءة زيد وقد قرأت من رسول اللّه بضعاً وسبعين سورة، وإن زيداً ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان». **سير أعلام النبلاء**، 1/ 488.

(74) البخاري، **صحيحه**، كتاب **فضائل القرآن**، باب «القراء من أصحاب النبي».

(75) انظر هذا الترتيب لدى ابن النديم، **الفهرست**، ص 39 ـ 40؛ ولدى السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، 1/ 64.

(76) يُروى أنّ ابن مسعود كان يقرأ: «﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: 25] (بعلي بن أبي طالب)». **تفسير القمي**، 1/ 10. وروى الثعلبي عن أبي وائل أنّه قرأ في مصحف =

العثماني اختلافا جوهريًا[77] بالرغم من أنّ غياب ثلاث سور منه عن المصحف العثماني يتصادم مع مبدأ أساسي تُبنى عليه حجّيّة القرآن، هو التواتر[78] وقد كانت خلافات ابن مسعود مع القراءة المدعومة سياسيًا مثيرة، لحنق السلطة عليه سواءً كانت أموية أو عباسية. فالحجاج أحد رموز الدولة الأموية كان يتوعّد ابن مسعود حتى بعد وفاته، غير عابئ بمنزلته بوصفه صحابيًا من الرعيل الأول[79] وفي النصف الأول من القرن الرابع للهجرة منع ابن مجاهد استخدام قراءة ابن مسعود وغيرها من القراءات، وتمّ ذلك بدعم من السلطة الحاكمة. لكن ابن شنبوذ المقرئ البغدادي المعاصر لابن مجاهد لم يخضع لهذا القرار إلا إثر محاكمته واستتابته سنة 323 هـ[80]. ويمثّل هذا الحدث في الواقع محاكمة لقراءة ابن مسعود وغيرها من القراءات غير المتوافقة مع المصحف العثماني، لأنّ ابن شنبوذ أدخل في صلاة الجماعة هذه القراءات[81]. وقد أثار مصحف ابن مسعود فتنة بين الشيعة وأهل السنّة سنة 398 هـ، وأحضر خلالها هذا المصحف المخالف لبقيّة المصاحف فاجتمعت لجنة من العلماء وأمرت بإحراقه[82]. وهكذا ظلّ مصحف ابن مسعود إلى نهاية القرن الرابع على الأقل عامل خلخلة لاستقرار الإيديولوجيا السنّيّة ومرتكزاتها الرئيسية وفي

---

= ابن مسعود: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 227] القمي، **تفسيره**، 2/ 125. وقد أكد الباحث الشيعي المعاصر جعفر المرتضى العاملي أن هذه الزيادات كانت موجودة بوصفها إضافات تفسيرية وليست جزءاً من القرآن ثم حذفت، وأنّها من التفسير الذي نزل به جبريل من عند اللّه على النبي وجاءت على سبيل التفسير المزجي من قِبل النبي أو الإمام علي، فهي من قبيل الحديث القدسي الذي هو كلام اللّه نزل به جبريل على النبي، مع كونه ليس بقرآن». **حقائق هامّة حول القرآن الكريم**، ص 252. وانظر فصل «القرآن» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) 5/ 410.

(77) انظر فصل «ابن مسعود» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لـ ج.ك.فاديه (Vadet)، 3/ 898-899.

(78) راجع:

Burton, John, *The tawātur of the Mushaf, in The collection of the Qur'an*, London, 1977, p. 221.

(79) يروي المسعودي قول الحجاج: «عذيري من عبد هذيل يقرأ القرآن كأنّه رجز الأعراب، أما واللّهِ لو أدركته لضربت عنقه، يعني عبد اللّه بن مسعود. **مروج الذهب**، 3/ 143.

(80) راجع فصل «قراءة» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لـ رباري (Paret) 5/ 130.

(81) انظر «ابن شنبوذ» بـ **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية) لـ رباري (Paret) 3/ 960.

(82) يقول ابن الجوزي في أحداث سنة 398 هـ: «وفي يوم الأحد عاشر رجب جرت فتنة =

صدارتها القرآن المتضمن بين دفّتي المصحف العثماني، بل إنّه حتى بعد هذا التاريخ بقي مثيراً للتساؤلات وعلامة من علامات السياق التاريخي الذي حفّ بعمليّة جمع القرآن ومصدراً من مصادر اهتزاز ثقة بعض المسلمين بقطعية القرآن، فما دام الخلاف بين الصحابة حول القرآن بلغ مبلغاً كبيراً فهل يمكن إثبات تواتر المصحف والحكم بقطعيته؟[83]، وهل يمكن الوثوق بمبدإ الإجماع الأصولي والحال أنّه يستند إلى موقف يهدر الواقع التاريخي ولا يقدّم عنه إلا صورة انتقائية تشكّلت تدريجيًّا كما أراد صانعو العقيدة السنّية.

## خاتمة

لم يكن من خيار أمام الأصوليين المشتغلين في كنف السلطة إلاّ الدفاع عنها

---

= بين أهل الكرخ والفقهاء بقطيعة الربيع، وكان السبب أن بعض الهاشميين من أهل باب البصرة قصدوا أبا عبد اللّه محمد بن النعمان المعروف بابن المعلم، وكان فقيه الشيعة في مسجده بدرب رياح، وتعرض به تعرضاً امتعض منه أصحابه فساروا واستنفروا أهل الكرخ وصاروا إلى دار القاضي أبي محمد الأكفاني وأبي حامد الاسفرايني فسبّوهما وطلبوا الفقهاء ليواقعوا بهم، ونشأت من ذلك فتنة عظيمة. واتّفق أنّه أحضر مصحفاً ذكر أنّه مصحف ابن مسعود وهو يخالف المصاحف، فجمع الأشراف والقضاة والفقهاء في يوم الجمعة لليلة بقيت من رجب وعرض المصحف عليهم، فأشار أبو حامد الاسفرايني والفقهاء بتحريقه ففُعل ذلك بمحضرهم، فلما كان في شعبان كتب إلى الخليفة بأن رجلاً من أهل جسر النهروان حضر المشهد بالحائر ليلة النصف ودعا على من أحرق المصحف وسبّه، فتقدم بطلبه فأخذ فرسم قتله، فتكلم أهل الكرخ في هذا المقتول لأنّه من الشيعة ووقع القتال بينهم وبين أهل باب البصرة». **المنتظم**، 7/ 237.

(83) يورد القرافي التساؤل التالي: «قالوا: المسلمون ليسوا على ثقة مما بأيديهم من القرآن، وهم يعتقدون أنّه لا خلل فيه، وبيانه أن عبد اللّه بن مسعود كان من أجلّ الصحابة، حتى قال فيه عليه السلام: «**رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد**»، وقد خالفهم في القرآن وخالفوه حتى أوجعه عثمان (رض) ضرباً. ولو كان القرآن مقطوعاً به لما وقع فيه الخلاف بين الصحابة، وهم حديثو العهد بالنبي، لأنّ القطع يمنع وقوع الخلاف كما لا يختلف العقلاء في وجود بغداد ولا في أن الواحد نصف الاثنين، وإذا لم يحصل للصحابة القطع لم يحصل لغيرهم بطريق الأولى، لأنّهم أصل لغيرهم، والفرع لا يكون أقوى من الأصل، وقد أثبت ابن مسعود ما نفاه غيره من القراءات الشاذة، وأثبتوا هم ما نفاه هو، وهو المعوذتان، فكان عبد اللّه ينفيهما. وإذا وقع هذا الاختلاف العظيم نفياً وإثباتاً اختلّت الثقة بجملة القرآن». **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، ص 273 ـ 275.

وتوظيف النصوص الدينية لخدمة هذا الهدف، ووقفنا في هذا السياق على نصّ مركزي هو الآية التاسعة والخمسون من سورة النساء، استثمره الأصوليون لتشريع وجوب طاعة الحكام والارتقاء بها إلى مرتبة طاعة اللّه والرسول. وغالباً ما كانت هذه الطاعة في كتابات الأصوليين مطلقة غير مقيّدة، إلا عند عدد قليل منهم. وحاولنا أن نضع هذا الموقف في إطاره التاريخي المتمثّل في التهديد الذي كان يحدق بمؤسسة الخلافة أو بالحكم البويهي أو السلجوقي، وهو تهديد سياسي وعسكري وإيديولوجي يتأتّى من الشيعة الإمامية والإسماعيلية خاصّة. كما توقّفنا عند نص محوري من نصوص الحديث النبوي هو «**الأئمة من قريش**»، لنفكّك منهج الأصوليين في توظيفه السياسي، وحرصنا على تقديم قراءة تاريخية له لاختبار مدى صحة الموقف الأصولي الذي يؤسس حجّيّة هذا الحديث استناداً إلى إجماع الصحابة عليه، وتوصلنا إلى أنّ هذا الإجماع لم يتحقق تاريخيًا وأن الصورة الوردية التي حاولت **المدوّنة الأصولية** أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوى صورة مثالية فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية برزت في وقت متأخّر لتجميل كلّ مراحل حكم الخلفاء المسلمين، لأنّ أي مسّ بإحدى حلقات سلسلة الخلافة قد يهدّد خلفاء الحاضر، ومن هنا برز الحرص على شحن مفهوم سنّة الخلفاء بدلالات سياسية محضة لتكريس طاعتهم عموماً دون قيد زماني، ووقع تفعيل هذا المفهوم على حساب مفهوم سنّة الرسول في أحيان كثيرة لأنّه أكثر انسجاماً مع رغبات السلطة في تمرير اختياراتها في ثوب لا ينفصل عن المفاهيم الدينية.

وبالموازاة مع هذا، ساهم الأصوليون السنّيّون بالخصوص في إضفاء الشرعية على الحاكم المتغلّب والظالم، لأنّ كثيرين منهم كانوا أطرافاً فاعلة في مؤسسة الحكم واكتفوا بتبرير ذلك بالخشية من الفتنة وأن الضرورات تبيح المحظورات، لكنّ بعض العلماء من السنّيين ومن غيرهم رفضوا هذا الموقف ودعوا إلى المعارضة العنيفة للنظم الجائرة، كما دعا بعضهم إلى الاستقلالية عن أصحاب الحكم. غير أن هذه الأفكار والمواقف لم تكن في كثير من الأحيان ذات تأثير في الواقع التاريخي، من ذلك أن القاضي عبد الجبار الذي تبنّى خطّ الثورة على السلطة إن كانت ظالمة يُعدّ من أكثر المتعاونين مع الأمراء البويهيين، وبعد أن كان فقيراً أصبح من كبار الأثرياء بفضل عطاياهم.

ومهما يكن من أمر، فإن التناقض بين العلماء والساسة كان في العموم ثانويًا إذا ما قورن بالتناقض الرئيسي بين أصحاب السلطة بمختلف مستوياتها الدينية والسياسية والعسكرية ومن هم محرومون من أيّة سلطة كالعامّة والنساء والعبيد(84)

وبناء على المواقف الأصولية الخاصّة بالقراءة القرآنية الشاذّة وبالإجماع توصّلنا إلى أنّ الإجماع على القراءة التي ثُبّت بها مصحف عثمان ليس سوى موقف سياسي فرضته مؤسسة الخلافة عن طريق الإقصاء العنيف للمواقف المعارضة، وخاصّة موقف ابن مسعود، واستخلصنا أنّ الأحاديث التي تعتمد لإثبات حجّيّة الإجماع وتتضمّن التأكيد على لزوم الجماعة لا تعني عند كثير من الأصوليين وعند أصحاب النفوذ السياسي سوى التزام طاعة الإمام.

وهكذا فإن الخلافة التي ليست لها مشروعيّة دينية إلٰهية بحدّ ذاتها، وإنّما استُولي عليها بالقوّة، يخلع عليها الأصوليون والفقهاء الرسميون المشروعية، ويهملون الحديث عمّا يقيّدها من عدل أو شورى، وهذا ما دفع كثيراً من علماء الدين إلى توجيه نقد داخلي للمؤسسة الدينية، من ذلك ما يقوله رشيد رضا: «ولو شرح شارح اتّباعهم (العلماء) لأهواء السلاطين والأمراء والوجهاء والأغنياء، وكيف يفتونهم ويؤلّفون الكتب لهم، ويخترعون الأحكام والحيل الشرعيّة لأجلهم، وكيف حرّموا على الأمّة العمل بالكتاب والسنّة وألزموهم كتبهم، لظهر لقارئ الشرح كيف أضاع هؤلاء الناس دينهم فسلّط اللّه عليهم من لم يكن له عليهم سبيل فلا يكبرنّ عليك أن تحكم على من يسمّون أنفسهم أو يسمّيهم الحكّام كبار العلماء بأنّهم من الظالمين إذا اتّبعوا أهواء العامّة أو شهوات الأمراء والسلاطين»(85).

---

(84) انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 124 ـ 125.

(85) رشيد رضا، **تفسير المنار**، 2/ 19.

# III

# أصول الفقه وتبرير تشريعات الفقهاء

## الفصل السابع

# النسخ وتبرير الواقع التشريعي

يُعدّ النسخ مفهوماً خاصًا بالفكر الإسلامي، لذلك لا نجد له مقابلاً في اللاهوت المسيحي أو في الفكر اليهودي، وهو مسألة محوريّة في علوم إسلامية شتى، ففي علم التفسير لا يتصوّر أن يكون المفسر غير عارف بالناسخ والمنسوخ، بل إن هذه المعرفة يراها البعض أول ما ينبغي الحصول عليه لتعلّم علم الكتاب[1]. وليس هذا بغريب، فالنسخ يتّصل مباشرة وبشكل أساسي بالنصّ القرآني قبل أيّ نصّ آخر، لذلك وقع تأويل الحكمة في القرآن بأنها معرفة الناسخ والمنسوخ[2]، وأبان المفسّرون في مقدمات تفاسيرهم عن مدى أهمية مسألة النسخ في مشاغلهم[3].

---

(1) يقول هبة اللّه بن سلامة البغدادي: «فأوّل ما ينبغي لمن أحبّ أن يتعلّم شيئاً من علم هذا الكتاب أن لا يبدأ إلا في علم الناسخ والمنسوخ اتّباعاً لما جاء من أئمة السلف، لأن كلّ من تكلّم في شيء من علم هذا الكتاب ولم يعلم الناسخ والمنسوخ كان ناقصاً». **الناسخ والمنسوخ**، ص 64. وانظر قول السيوطي: «قال الأئمة، لا يجوز لأحد أن يفسّر كتاب اللّه إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ». **الإتقان في علوم القرآن**، 3/ 58.

(2) روي عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269] قال: «المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه...». ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص 25.

(3) يقول الطبري: «اللّهم فوفقنا لإصابة القول في محكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، =

وقد اعتُبرت معرفة الناسخ والمنسوخ مكوّناً من مكوّنات علم الحديث، فالحاكم النيسابوري جعله النوع الحادي والعشرين من علوم الحديث[4]، وكذلك فعل ابن الصّلاح الذي أعلن أنّه «فنّ مهمّ مستصعب»[5]، وروى خبراً للزهري يقول فيه: «أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث النبي من منسوخه»، كما روى خبراً عن أحمد بن حنبل يقول فيه: «ما علمنا المجمل من المفسّر ولا ناسخ حديث رسول اللّه من منسوخه حتى جالسنا الشافعي»[6].

ويظهر أنّه بعد الشافعي تطور التأليف في نسخ الحديث في اتجاه المماثلة بينه وبين النسخ في القرآن، لذلك وُظّف حديثٌ مجهول نَسَبُه إلى الرسول للإيهام بهذا الأمر. يقول ابن شاهين (ت 385 هـ): عن ابن عمر قال رسول اللّه: «**إنّ أحاديثي ينسخ بعضها بعضاً كنسخ القرآن**»[7].

والنسخ معرفته ضرورية في مجال الفقه، لأنّه يمسّ النصوص التشريعية في القرآن والحديث ويؤدّي إلى أحكام التحليل أو التحريم. يقول القرطبي: «معرفة هذا الباب أكيدة وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء، لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام ومعرفة الحلال والحرام»[8].

ويرد النسخ في كتب **علم الكلام** ضمن «مبحث النبوّة»، فلإثبات نبوّة محمد كان على المتكلمين أن يثبتوا نسخ الشريعة الإسلامية لشرائع الأديان السابقة عليه، لذلك اتخذ هذا المبحث طابعاً جداليًّا باستمرار موجهاً للرد على منكري النسخ من اليهود بالخصوص[9]. وهكذا فالنسخ لدى المتكلمين لا يتعلّق بالأحكام فحسب بل

---

= وعامه وخاصّه، ومجمله ومفسّره، وناسخه ومنسوخه». «مقدّمة» **تفسيره**، 1/26.

(4) انظر الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث**، ص 85.

(5) ابن الصّلاح، **مقدّمة في علوم الحديث**، ص 139.

(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(7) ابن شاهين، **ناسخ الحديث ومنسوخه**، ص 42.

(8) القرطبي، **تفسيره للآية 106 من سورة البقرة**، (قرص القرآن).

(9) انظر مثلاً: فصل «الكلام في النسخ لدى الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد»، ص 263. =

بالدين كلّه. لكن علماء أصول الفقه ركّزوا على ما يتّصل من النسخ بالأحكام، واعتبره بعضهم أصلاً عظيماً[10]. وعدّه آخرون عقيدة إسلامية لا يتصوّر عدم الإيمان بها. يقول البزدوي : «وقد أنكر بعض المسلمين النسخ، لكنّه لا يتصوّر هذا القول من مسلم مع صحّة عقد الإسلام»[11] ولعلّ من تجليات أهمية النسخ ضمن علم أصول الفقه اعتبار معرفته من شروط الإفتاء والاجتهاد. يقول ابن عقيل عن شروط المفتي : «ويجب كونه عالما بناسخ الخطاب ومنسوخه اللذين يتعلّق بهما الأحكام دون ما لا يتضمّن من ذلك حكماً، ومعنى النسخ وطريق الحكم به وتعرّف أحكام المتعارض الذي لا يمكن بناء بعضه على بعض وما يمكن ذلك فيه...»[12] وإذا كان هذا القول يخبر أن من وظائف النسخ وأهدافه التعريف بأحكام النصوص المتعارضة فإنّه قول مناور، لأنّ الواقع أن النسخ جوّز في المستوى الأصولي لتبرير التعارض بين نصوص القرآن فيما بينها، أو بينها وبين الأحاديث فكان بذلك حلاًّ من الحلول الممكنة للتخلص من أزمة التناقض بين النصوص التأسيسية، ولنفي وجود هذه الظاهرة أصلاً. يقول في هذا الشأن ابن قدامة : «واعلم أن التعارض هو التناقض، ولا يجوز ذلك في خبرين، لأنّ خبر اللّه تعالى ورسوله لا يكون كذباً، وإن وجد ذلك في حكمين فإمّا أن يكون أحدهما كذباً من الراوي، أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين، أو يكون أحدهما منسوخاً، فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجّحنا فأخذنا الأقوى في أنفسنا»[13]. وهذا القول قد يوهم أن النسخ وغيره من المبادئ

---

= وانظر قول الرازي: «واعلم أن جمهور المتكلمين احتجّوا على وقوع النسخ بأن قالوا: ثبت القول بنبوّة محمد، فصحّة نبوّته موقوفة على صحة حصول النسخ، فوجب أن يكون النسخ حقًّا». **المعالم في أصول الفقه**، 2/ 35.

(10) راجع الجويني، **البرهان**، 2/ 1295.

(11) البزدوي، **أصوله**، 3/ 304.

(12) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ص 151.

(13) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 347. وانظر في هذا السياق قول الزركشي: «كان أبو هريرة يقول: من أدركه الفجر جنباً فلا يصم، ولما سئلت عائشة في الأمر قالت: كان النبي يصبح جنباً من غير طهر ثم يصوم. وقد قال ابن المنذر: أحسن ما سمعت في هذا أن يكون ذلك محمولاً على النسخ». **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ص 113.

تتصف بالموضوعية، مما يجعل غيابها يؤدي في النهاية إلى لجوء الأصولي إلى حلّ ذاتي هو الترجيح وفق ما بدا أقوى من غيره في نفسه. إلا أن الواقع أن النسخ في حدّ ذاته لا يمكن أن يعتبر مبدأ موضوعيًا، بل كان خاضعاً لأهواء العلماء، وقد تجلّى ذلك في اختلافهم الكبير في تحديد الآيات المنسوخة وفي عددها.

ولعلّ ما يفسّر هذا الاختلاف عدة عوامل من أهمّها العامل المذهبي، فقد أضحى الانتماء المذهبي عند أغلب الفقهاء بمثابة انضواء في مجال عقائدي يحتّم تطويع كلّ ما يخالف المعتقدات المركزية للمذهب ومؤسسيه حتى إن كانت نصوصاً تأسيسية. يقول الكرخي: «الأصل أن كلّ آية تخالف قول أصحابنا فإنّها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»[14].

إنّ هذا الشاهد على درجة كبيرة من الأهمية، لأنّه يصرّح دون مواربة أن النسخ وغيره من المبادئ الفقهيّة استُخدم لأغراض مذهبية، ووُضعت مصلحة المذهب فوقه فجوّز تعطيل أحكامه إن تناقضت وأطروحات المذهب. وبناء على هذا يمكن أن نعتبر النسخ ومباحثه تبريراً لمواقف فقهيّة بعضها مشترك بين المذاهب السنّية وبعضها مختلف فيه، فإن من يدرس قضيّة النسخ يتوقّع أن الأحكام الفقهية هي التي جاءت تطبيقاً للنصوص القرآنية إلا أن ما حصل في التاريخ أن هذه الأحكام رغم أنّها مستنبطة من القرآن فإنّها استُغلّت لتبرير الاختيارات التي حصل حولها إجماع، وهي اختيارات في فهم النصوص وتأويلها تبلورت تدريجيًا بعد وفاة الرسول[15].

وتُبرز هذه النتيجة التفاوت الحاصل بين النظرية والواقع في مجال علم الناسخ والمنسوخ، فهذا العلم ينصّ في المستوى النظري على ضرورة معرفة الفقيه به قبل استنباط الحكم، ممّا يعني اعتماده على الخبر والنص وتركه الاستنباط العقلي. لكن في المستوى الواقعي انقلب النسخ إلى مبرّر لأحكام أجمع عليها

(14) أبو الحسن الكرخي، «رسالة في الأصول»، ضمن **تأسيس النظر** للدبوسي، ص 116.

(15) عبد المجيد الشرفي، «النسخ وأسباب النزول»، وهو درس أنجزه في إطار مناظرة التبريز بكلية الآداب بمنوبة سنة 1991.

العلماء لا علاقة لها بالنص بل هي على نقيضه. ومع هذا يأتي الأصولي ليوهم الآخرين بأنّ هذه الأحكام مقدسة، وأن على الفقيه التسليم بها واعتقاد صحتها. يقول ابن رشد: «والذي يكفي الفقيه من هذا أن يسلّم أنّ في الشرع أحكاماً رفعت بعد الأمر بها، ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشفاً عن انقضاء مدة العبادة أو لم يكن، وإن وقوع مثل هذا شرعاً ممّا ثبت تواترا»[16].

### أ ـ هل يُنسخ القرآن بالسنّة؟

لئن لم تُثر مسألة نسخ القرآن بالقرآن والسنّة بالسنّة خلافات تستحقّ الذكر، فإنّ النسخ المتبادل بين القرآن والسنّة شهد خلافاً ملحوظاً بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي، بل شقّ الخلاف صفّ التيّار الواحد. وقد عبّر السمعاني عن ذلك بالقول: «إن المسألة مشكلة جدًّا»[17]. واستقرّ الأمر على شبه إجماع على جواز نسخ القرآن بالسنّة، دون أن يمنع ذلك تواصل اتجاه نفي هذا النوع من النسخ. يقول الطوسي: «ذهب المتكلّمون بأجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع أصحاب أبي حنيفة ومالك إلى أنّ نسخ القرآن بالسنّة المقطوع بها جائز وإليه ذهب سيدنا المرتضى»[18] وإذا أضفنا إلى هذا القول ما ذكره الباجي من ذهاب أكثر الفقهاء إلى جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر[19] أدركنا أنّ موقف جواز نسخ القرآن بالسنّة المتواترة هو الذي انتصر تاريخيًا لا داخل الفكر السنّيّ فحسب بل في إطار المذاهب غير السنّيّة كذلك. ولعلّ ما يفسّر ذلك سعي الأصوليين إلى اعتماد مبدإ النسخ لتبرير أي تعارض ظاهري بين نصوص القرآن والحديث، ففي نظرهم يعدّ القول بجواز النسخ بين القرآن والسنّة تأييداً لأحدهما بالآخر، ولا يُنظر إليه بوصفه تناقضاً، لأنّ حجج الشرع لا تتناقض من منظور الفقيه. يقول السرخسي: «إن السنّة نوع حجة لإثبات حكم الشرع والكتاب كذلك، وحجج الشرع لا تتناقض وإنّما يتأيد نوع منها بنوع آخر، لأنّ في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن

---

(16) ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، ص 84.
(17) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، ص 454.
(18) الطوسي، **العدّة**، 2/ 543.
(19) الباجي، **الإشارات في أصول الفقه**، ص 84.

قبوله وما يستدلّ به على أنّه من عند غير اللّه. قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] فبهذا يتبيّن أن أحد النوعين يتأيّد بالآخر ولا يتمكّن فيما بين النوعين تناقض، والقول بجواز نسخ السنّة بالكتاب والكتاب بالسنّة يؤدي إلى هذا»[20].

والمُلاحظ أنّ بعض الدراسات توصّلت إلى أن عدد الحالات التي نسخ فيها القرآن السنّة أقلّ من عدد النماذج التي نسخ فيها القرآن بالسنّة[21]. وهذه النتيجة مهمّة جدًّا، لأنّها تبرز أنّ الأصوليين وظّفوا مبدأ نسخ السنّة للقرآن لتبرير اجتهادات الفقهاء وما أجمعوا عليه سواءٌ تجسّد ذلك الاجتهاد في حديث متواتر أو آحاد يرفع إلى منزلة المتواتر. وهكذا جاء الموقف الأصولي النظري لاحقاً للموقف الفقهي يسبغ عليه المشروعيّة ويؤصّله تأصيلاً ينهض على إجلال سلطة السلف بحكم قربها من عهد النبوّة. يقول جلال الدين المحلّي (ت 864 هـ) في شرحه لـ **جمع الجوامع** «وقيل وقع بالآحاد في حديث الترمذي وغيره «**لا وصيّة لوارث**»، فإنّه ناسخ لقوله تعالى: «﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾» [البقرة: 180]. قلنا: لا نسلّم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ، لقربهم من زمان النبي»[22].

وعلى هذا الأساس أعلنت أغلب المذاهب الإسلامية منذ زمن مبكّر موقفها المُجيز نسخ القرآن بالسنّة، من ذلك أنّ أهل الحديث بيّنوا على لسان ابن قتيبة أحد كبار ممثّليهم تبنّيهم هذا الرأي[23]. وفعل الأشاعرة الشيء نفسه على لسان أبي الحسن الأشعري[24].

---

(20) السرخسي، **المحرّر**، 2/ 54.

(21) راجع:

Burton, John, *The sources of islamic law. Islamic theories of abrogation*, p. 50

(22) راجع الحطّاب، **قرّة العين في شرح ورقات إمام الحرمين**، ص 41.

(23) يقول ابن قتيبة: «وإن جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب جاز أن ينسخ الكتاب بالسنّة». **تأويل مختلف الحديث**، ص 130.

(24) نقل الزركشي قول ابن فورك في **شرح مقالات الأشعري**: «إليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي وإليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري. وكان يقول: إن ذلك وجد في قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ فإن هذه الآية منسوخة بالسنّة، وهو قوله «**لا وصيّة لوارث**». **البحر المحيط**، 4/ 109.

ويظهر أن هذا الرأي برز قبل القرن الثالث في إطار المذهب الحنفي خاصّة، فمنذ منتصف القرن الثاني للهجرة قرّر الشيباني أنّ «نسخ الكتاب بالسنّة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز»، واحتذى الخصّاف في القرن الثالث حذوه معتبراً السنّة المتواترة في نفس قيمة القرآن[25]. ويلخص هذان الموقفان ما استقرّ عليه الأمر داخل المذهب الحنفي من جواز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة أو المشهورة[26].

وقد أيّد علماء المذهب المالكي عموماً هذا الاتجاه، وحاول بعضهم نسبته إلى مالك بن أنس، لكن ذلك مشكوك فيه. يقول ابن القصار «ليس يُعرف عن مالك في هذا نص. واستدلّ أبو الفرج القاضي المالكي (ت 331 هـ) على أن مذهب مالك أن ذلك يجوز. قال: لأنّ مذهبه أن لا وصية لوارث، وهذا من مذهبه يدلّ على أنّ القرآن نسخ بما صحّ عن النبي. وذهب على أبي الفرج أن مالكاً قال في **الموطّأ**: نسخت آية المواريث آية الوصية للوارث، والأمر محتمل، وقد اختلف في ذلك»[27].

ولئن فسّر موقف أبي الفرج بالسهو، فإنّه في نظرنا دالّ على رغبة الفقهاء المتأخرين في تلميع صور مذاهبهم من خلال نسبة المواقف والأحكام المجمع عليها إلى إمام المذهب، ولعلّ هذا الأمر يتأكّد بالعودة إلى الفقيه الحنبلي أبي الخطاب الكلوذاني، فهو يروي ما هو متعارف عن الإمام أحمد بن حنبل من منع نسخ القرآن بالسنّة لكنّه رغب في ألاّ ينظر إليه بوصفه شاذًّا عن موقف الأغلبية،

(25) الشيباني، **السير الكبير**، ج24؛ والخصاف، **أدب القاضي** .وقد نقل هذين الموقفين غولدزيهر في كتابه:

*Études sur la tradition islamique*, p. 23.

(26) يقول السرخسي: «فعندنا يجوز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور». **المحرّر**، 2/ 52.

(27) ابن القصّار، **المقدّمة في الأصول**، باب «القول في نسخ القرآن بالسنّة»، ص 142. وانظر أيضاً: «نقد القاضي المالكي عبد الوهاب لموقف أبي الفرج عند الزركشي». المصدر المذكور، 4/ 110.

لذلك بحث عن خبر يدعم تبنّي إمام المذهب رأي الجمهور، يقول: «وقد قال أحمد في رواية صالح فيما خرجه في الحبس: «بعث اللّه نبيّه وأنزل عليه كتابه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه» وهذا يدلّ على أنّه ينسخه بقوله»[28] وهذا الاستنتاج يبرز تعسّف التأويل الأصولي أحياناً لأنّ الفرق كبير بين أن يدلّ الرسول على ناسخ القرآن ومنسوخه وبين أن يتصرف فيه بالنسخ. لكن التعصّب للمذهب وإمامه قد يدفع إلى أكثر من هذا.

والملاحظ أن علماء الحنابلة منقسمون في مسألة نسخ القرآن بالسنّة، فبعضهم يجيزه كالكلوذاني والطوفي في حين يمنعه فريق آخر كالقاضي أبي يعلى وابن قدامة. وتصحّ هذه الملاحظة كذلك على أتباع المذهب الشافعي، فالمتكلّمون منهم أجازوه. يقول الجويني: «والذي اختاره المتكلّمون ـ وهو الحقّ المبين ـ أن نسخ الكتاب بالسنّة غير ممتنع»[29] أمّا الفقهاء فإنّهم رفضوه تأسّياً بإمام مذهبهم، ومن هؤلاء الشيرازي والسمعاني. ويبدو أن ميزة موقف المتكلمين الشافعية في هذه المسألة أنّهم يتفقون مع بقيّة المذاهب في جواز نسخ القرآن بالسنّة عقلاً لكنّهم يختلفون معهم في وقوعه وينكرون النماذج التقليدية التي تؤصل هذا النوع من النسخ[30]، ولعلّه من الطريف أن يلتقي الموقف الإمامي الشيعي مع اتجاه المتكلمين الشافعية، فقد ذهبوا إلى جواز نسخ القرآن بالسنّة المتواترة لكن لم يثبت لديهم حكم قرآني منسوخ فعلاً بالسنّة النبوية. يقول المرتضى: «إن السنّة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب، فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض كذلك يجوز نسخه بها»[31].

وهكذا تأثرت الفرق غير السنّيّة بالموقف السنّي، ولم يقتصر الأمر على

---

(28) الكلوذاني، **التمهيد**، 2/ 369.

(29) الجويني، **البرهان**، 2/ 1307.

(30) تَبنّى هذا الموقف عدة متكلمين شافعية، كالغزالي في **المستصفى**، ص 100؛ والرازي في **المحصول**، 1/ 556؛ والآمدي في **الإحكام**، 3/ 165.

(31) المرتضى، **الذريعة**، 1/ 46.

الإمامية، بل تعدّاه إلى الزيدية[32] والمعتزلة[33] والإباضية[34] وإذا كانت هذه الفرق السنّيّة وغير السنّيّة شبه مُجمعة على نسخ القرآن بالسنّة فما هي أهمّ الحجج التي شرّعت بها ما ذهبت إليه ؟

نشير أوّلاً إلى أنّ نظريّة النسخ في الفكر الإسلامي وضعت جملة من الضوابط لعمليّة النسخ، منها أن النصّ يُنسخ بأقوى منه ولا ينسخ بأضعف منه[35]، لذلك كان على الأصوليين الراغبين في نسخ السنّة للقرآن أن يرفعوا منزلتها حتى تضاهيه، ومن أهمّ ما توصّلوا إليه في هذا المجال اعتبار السنّة والقرآن من مصدر واحد هو اللّه، فكلاهما وحي. وهذه الحجّة تواترت في **المدوّنة الأصولية** بشكل لافت للانتباه، وهي لم تظهر لدى المنظّرين المتأخرين للنسخ، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين المحدثين[36]، وإنما برزت منذ القرن الثالث للهجرة على الأقل في إطار أهل الحديث. يقول ابن قتيبة : «وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب جاز أن ينسخ الكتاب بالسنّة، لأنّ السنّة يأتيه بها جبريل، فيكون المنسوخ من كلام اللّه الذي هو قرآن بناسخ من وحي اللّه الذي ليس بقرآن، ولذلك قال رسول اللّه: «**أوتيت الكتاب ومثله معه**»[37]، يريد أنه أُوتي الكتاب ومثل الكتاب من السنّة»[38] والظاهر أن صاحب هذه القولة استثمر ما وجده في **رسالة الشافعي**، حيث اعتُبرت السنّة وحياً من نمط مغاير لوحي الكتاب هو الإلقاء في

---

(32) يقول ابن المرتضى: «السنّة المتواترة حجة توجب العلم فجاز نسخه بها كالكتاب». **منهاج الوصول**، 2/ 699.

(33) انظر موقف القاضي عبد الجبّار، **المغني**، 17/ 90؛ وموقف أبي الحسين البصري في **المعتمد**، 1/ 429، وقد اختار الزمخشري أن ينسخ القرآن بالحديث إن تواتر. نقلاً عن محمد بن يوسف اطفيش، **شرح النيل وشفاء العليل**، الكتاب 16: في الوصايا. وهو بالإنترنت في موقع جامع الفقه الإسلامي.

(34) يقول الورجلاني: «وجائز نسخ القرآن بالقرآن والسنّة بالسنّة ونسخ السنة بالقرآن ونسخ القرآن بالسنّة». **العدل والإنصاف**، 1/ 168.

(35) راجع ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، ص 99 ـ 100.

(36) راجع: John Burton، المرجع المذكور، ص 50.

(37) أخرجه أحمد في **مسنده**، 4/ 130 ـ 131؛ وأبو داود **رقم 4604**؛ والخطيب البغدادي في **الكفاية**، ص 8.

(38) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 130.

الروع. يقول: «وسنّته الحكمة التي ألقي في روعه عن اللّه فكان ما ألقي في روعه سنته»[39]. ولئن أصّل ابن قتيبة حجته اعتماداً على الحديث المذكور فإنّنا لم نجد في **المدوّنة الأصوليّة** من سار على خطاه سوى الطوفي. يقول: «وهو ـ يعني متواتر السنّة ـ من عند اللّه في الحقيقة، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ [النجم: 3]، وقال ﷺ: «**أوتيت القرآن ومثله معه**»، وقال: «**إن جبريل يأتيني بالسنّة كما يأتيني بالقرآن**»[40]. وإذا كان متواتر السنّة قاطعا وهو من عند اللّه تعالى صار كالقرآن في نسخ القرآن به»[41].

ويبدو أن هذا الحديث الذي احتفى به المحدّثون خاصة لإثبات مساواة السنّة للكتاب في المجال التشريعي[42] وفي بيان واجب اتّباعها وتعلمها[43]، لم يجد لدى الأصوليين قبولاً كافياً، بحكم غيابه من أغلب كتب الصحاح وخاصة من **صحيحَي البخاري** ومسلم، لذلك عوّلوا على حجة لا يرقى إليها شكّ في نظرهم، وهي الآيتان ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 ـ 4]، وبنوا استدلالهم بهما على تأويل الضمير فيها بأنه يعود على كلام الرسول. يقول ابن حزم: «وبرهان ذلك (جواز نسخ القرآن بالسنّة) ما بيّناه في كتاب **الأخبار** من هذا الكتاب من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي كوجوب الطاعة لما جاء في القرآن ولا فرق، وأن كل ذلك من عند اللّه، بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾، فإن كان كلامه وحيا من عند اللّه والقرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز»[44]، وممّا ترتّب على هذا الرأي تقديس سنّة النبي باعتبار وحدة المصدر بينها وبين القرآن، ونفي الاجتهاد عن النبي، ذلك أنّه لا يفعل شيئاً إلا بوحي. يقول الجويني: «والمسألة

(39) الشافعي، **الرسالة**، ص 93.

(40) يقول محقق **شرح مختصر الروضة** تعليقاً على هذا الحديث: إنه يوهم أنه من تمام الحديث، وليس كذلك، بل هو من كلام حسان بن عطية المحاربي الدمشقي (ت 126 هـ)، رواه عنه البيهقي في **المدخل** والسيوطي في **مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة**». راجع هامش **شرح مختصر الروضة**، ص 10.

(41) المصدر نفسه، 2/ 321.

(42) انظر الخطيب البغدادي، **الكفاية**، باب «ما جاء في التسوية بين حكم كتاب اللّه وحكم سنّة رسول اللّه في وجوب العمل ولزوم التكليف»، ص 8.

(43) راجع السيوطي، **مفتاح الجنة**، باب «تعليم سنن رسول اللّه وفرض اتّباعها»، ص 23.

(44) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 4/ 505.

دائرة على حرف واحد، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمراً، وإنما يبلّغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر. ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر اللّه ولا ناسخ إلا اللّه، والأمر كيف فرض جهات تبليغه لله تعالى»[45]. وبهذا الفهم عُدّ الرسول مجرّد مبلّغ سلبي للوحي وليس لاجتهاده أي مجال، ممّا يعني تجاهل بشريّته وإهمال النصوص القرآنية الكثيرة التي تقرّ ببشريّته وتنفي عنه العصمة المطلقة وتعاتبه أو تنقد سلوكه في بعض المناسبات[46]. وليس هذا بغريب عن الأصوليين، فمنهجهم الانتقائي يفرض عليهم ألا يذكروا إلا ما يخدم مواقفهم، لذلك سكتوا عن الخلاف بين المفسرين في تأويل الضمير في الآية المذكورة: هل يعود على القرآن أم على حديث الرسول؟ كما صمتوا عن حقيقة كون الرسول وصحابته لم يعتبروا في أي ظرف أن الأحاديث النبوية وحي، ولو كان لهم مثل هذا الموقف لبادروا إلى جمعها وتدوينها، بل على العكس من ذلك نجد أن فريقاً من الصحابة منعوا تدوين الحديث لئلا يختلط بالقرآن.

ولم يكتف الأصوليون بالحجّة السالفة الذكر بل قدّموا حجّة أخرى غير ملتبسة بالبُعد الديني تتمثّل في تساوي السنّة المتواترة والقرآن في العلم الناشئ عنهما، فكلاهما يفيد اليقين والقطع. يقول الباجي: «والدليل على جوازه من جهة العقل ما علم من تساوي حال القرآن والسنّة المتواترة في وجوب العلم والقطع على الحكم الثابت بهما»[47]. وهكذا كانت طريقة التواتر التي نقل بها القرآن والسنّة المتواترة ركيزة أساسيّة لتبرير جواز نسخ القرآن بالسنّة عند أغلب الأصوليين السنّيين وغير السنّيين[48].

---

(45) الجويني، **البرهان**، 2/ 1307.

(46) نذكر مثالاً على ذلك الآيات 1 ـ 3 من سورة عبس ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾.

(47) الباجي، **إحكام الفصول**، ص 351.

(48) يقول القرافي: «ويجوز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة لمساواتها له في الطريق العلمي عند أكثر أصحابنا». **شرح تنقيح الفصول**، ص 265 . ويقول القاضي عبد الجبّار: «لأنّها (السنّة) إذا كانت دالة على حد القطع فهي بمنزلة القرآن، فلا يجوز ألاّ تدلّ على النّسخ وهي دالّة على سائر الأمور لأنّها في دلالتها لا يجوز أن تختصّ». **المغني**، 17/ 90. ويقول ابن المرتضى: «السنّة المتواترة حجّة توجب العلم فجاز نسخه بها كالكتاب». **منهاج الوصول**، 2/ 699.

وقد أدّى التوصل إلى شبه الإجماع على هذه المواقف والحجج إلى ظهور مواقف متناقضة حول رأي الشافعي الذي منع نسخ القرآن للسنّة ونسخها له، فلئن تجرّأ بعض الأصوليين من داخل المذهب الشافعي أو من خارجه على مخالفة إمام المذهب وإعلان وقوعه في الخطإ، فإنّ فريقاً آخر اختار إيجاد مبرّرات لهذا الموقف، وكأنّ صاحبه ارتكب جرماً بخروجه عن شبه الإجماع الذي حصل بعده. فعلى صعيد الاتجاه الأول سجّل لنا الزركشي نماذج من النقد الموجّه إلى الشافعي في مسألة منع نسخ السنّة للقرآن فقال: «وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك، حتى قال إلكيا الهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عُدّ خطؤه عَظُمَ قدرُه. قال: وقد كان عبد الجبّار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلمّا وصل إلى هذا الموضع قال: هذا الرجل كبير، ولكن الحق أكبر منه»[49]، أمّا على صعيد الاتجاه الثاني فقد تنوّعت محاولات الأصوليين للاعتذار عن موقف الشافعي أو تبريره أو تأكيده. فالغزالي يروي قول من نزّه إمام المذهب الشافعي عن جهل وجوه النسخ، ومنها نسخ القرآن بالسنّة ونسخه لها. يقول: «فإن قيل: قال الشافعي: لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنّة وهو أجلّ من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ»[50]. أما تاج الدين السبكي فإنّه يبحث عن أمثلة تؤكّد أن الشافعي لا يمنع نسخ القرآن بالسنّة[51]، لكنّه لا يدرك أن خضوعه لسلطة الإجماع ومحاولة إقحام إمام مذهبه داخل دائرة هذا الإجماع تضعه في تناقض صارخ مع الموقف الصريح للشافعي من خلال مؤلفاته، من ذلك قوله: «وأبان اللّه لهم أنّه إنّما نسخ ما نسخ بالكتاب، وأن السنّة لا تكون ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به نصًّا، ومفسّرة معنى بما أنزل منه حكماً»[52].

ويندرج موقف ابن رشيق ضمن هذا الاتجاه المبرّر لموقف الشافعي والمنزّه

(49) الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 112.

(50) الغزالي، **المستصفى**، ص 100.

(51) يقول السبكي: «وقال يونس: قال الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ﴾ [النساء: 15]، الآية كلّها نسخت بالحديث. قال النبي: خذوا عني، «**خذوا عني، قد جعل اللّه لهنّ سبيلا، على البكر جلد مائة وتغريب عام وعلى الثيب الرجم**» قلت: «هذا يدلّ على أن الشافعي لا يمنع نسخ القرآن بالسنّة». **طبقات الشافعية الكبرى**، 1/ 283.

(52) الشافعي، **الرسالة**، ص 106 ـ 107.

له عن جهل نسخ القرآن بالسنّة. يقول «فإن قيل: فقد قال الشافعي لا ينسخ القرآن بالسنّة ولا السنّة بالقرآن، وهو أجلُّ قدراً من أن لا يعرف هذا، قلنا: يحتمل أن لا يصحّ ذلك عنه، وهذا هو اللائق بغزارة علمه وصحّة نظره وفهمه، أو نقل ذلك عنه في قضيّة خاصّة، فظنّ الناقلون عنه عمومها»[53]. وقد أدرك إلكيا الهراسي خلفيات هذه المواقف فصرّح أنّها تأتي بسبب المغالاة في حبّ الشافعي يقول: «والمغالون في حبّ الشافعي لمّا رأوا هذا القول لا يليق بعلوّ قدره، كيف وهو الذي مهّد هذا الفن ورتّبه وأول من أخرجه، قالوا: لا بدّ أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل، فتعمّقوا في محامل ذكروها»[54].

ولئن فسّر بعض القدامى موقف الشافعي تفسيراً مثاليًا بوصفه تعظيماً للكتاب والسنّة وتعاملاً مؤدباً معهما وفهماً لموقع أحدهما من الآخر[55] فإنّه قد فُهم في العصر الحديث باعتباره نابعاً من حرصه على سحب البساط من تحت أقدام الذين يردّون الأحاديث إذا تعارضت مع القرآن رغم تعارض ذلك مع التوحيد بين نصي القرآن والسنّة من خلال مفهوم الوحي[56] وهكذا فإن نظرية الفصل بين القرآن والسنّة في مجال النسخ دعا إليها الشافعي في كل كتاباته لتبرير اعتماد السنّة مصدراً ثانياً للتشريع إلى جانب القرآن، مناوئاً بذلك اتجاه العلماء الراغبين عن منح أي دور للحديث في صياغة الشريعة بسبب كثرة التعارض بين الأحاديث ومشاكل الإسناد فيه ممّا يجعله غير مؤهّل لأداء الدور المقدس المتمثّل في تبيّن المقصد الإلٰهي الكامن في النصوص القرآنية[57].

### ب ـ وقوع نسخ القرآن بالسنّة بين الإثبات والنفي: مثال تطبيقي

اختلف الأصوليون في وقوع نسخ القرآن بالسنّة شرعاً، على نحو اختلافهم في جوازه النظري. لكن ذلك لا يعني تساوي الموقفين، فموقف المثبتين حصل

---

(53) ابن رشيق، **لباب المحصول**، 1/ 316 ـ 317.

(54) الزركشي، المصدر المذكور، 4/ 112.

(55) تبنّى هذا الرأي الزركشي، المصدر المذكور، 4/ 113.

(56) راجع، نصر حامد أبو زيد، **الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ص 50. وانظر نفس الرّأي تقريباً عند كولسون في **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 87.

(57) انظر ج. بيرتون (Burton) فصل «نسخ» ب د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسية)، 7/ 1012.

على الأغلبية إزاء المنكرين. ويستدلّ أصحاب الرأي الأول بأدلّة عدّة، أهمّها نسخ آية الوصية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180] بحديث «**إن اللّه أعطى كل ذي حق حقه لا وصيّة لوارث**»[58]. وهم يقرّون أنّه من أحاديث الآحاد لكنّه ارتقى إلى منزلة المتواتر بفعل جملة من العوامل تبسّط في شرحها علماء المذهب الحنفي خاصّة. فمنذ القرن الثالث اعتبر عيسى بن أبان (ت 221 هـ) الحنفي أن الخبر الخاص أو خبر الآحاد لا يمكن أن يُقبل في نسخ النصّ القرآني إلا إذا اشتهر لدى الناس دون إنكار منهم. يقول في كتابه **الحجج الصغير**: «لا يقبل خبر خاص في ردّ شيء من القرآن ظاهر المعنى أن يصير منسوخاً حتى يجيء ذلك مجيئاً ظاهراً يعرفه الناس ويعلمون به، مثل ما جاء عن النبي أن لا وصية لوارث...»[59] ولئن بدت العبارة في هذا القول غير دقيقة بما يكفي، فلأن المفاهيم ما زالت في طور التشكّل. وسيتبلور الأمر في القرن الرابع، فقد أعلن فيه الحنفية صراحة عن مقياس الشهرة[60] ومقياس إجماع الأمة أو الفقهاء بوصفهما عاملين رئيسيين في اعتبار الحديث متواتراً وقادراً بالتالي على نسخ القرآن. يقول الجصّاص معلّقا على حديث «**لا وصيّة لوارث**»: «وهذا الخبر المأثور عن النبي في ذلك وورده من الجهات التي وصفنا هو عندنا في حيز التواتر، لاستفاضته وشهرته في الأمة وتلقّي الفقهاء إياه بالقبول واستعمالهم له، وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله إن كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات»[61].

وفي القرن الخامس يقرّر السرخسي أن حديث «**لا وصيّة**» سنّة مشهورة يصحّ نسخ القرآن بها[62] لكن الإسمندي في القرن السادس يؤكد على أن إجماع الأمة

(58) **جامع الترمذي**، 4/ 433؛ **سنن النسائي**، 6/ 207؛ **سنن ابن ماجه**، 2/ 905.

(59) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 1/ 156.

(60) يقول الطحاوي (ت 321 هـ): «كما روى أن لا وصيّة لوارث واختلاف المتبايعين وأنه وإن ورد من طريق الآحاد فهو بمنزلة التواتر، لاستفاضته وشهرته فيما دون الموضحة». **مختصر اختلاف العلماء**، 5/ 107.

(61) الجصّاص، **أحكام القرآن**، 1/ 205.

(62) يقول السرخسي: «ففي هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله ﷺ «**لا وصية لوارث**»، وهذه سنّة مشهورة». **المحرّر**، 2/ 54.

هو الذي جعل الخبر يجري مجرى التواتر[63]. وبناء على هذا وقع التأسيس لمفهوم جديد للخبر المتواتر لا يعتمد على السند وإنما على تلقيه لدى من بلغ إلى سمعهم أو أنظارهم. ونلاحظ هنا مستويين من مستويات التلقّي التي يُعتدّ بها: أولاً مستوى الأمة، إذ يشترط اشتهار الحديث لديها دون إنكار، وثانياً مستوى الفقهاء، ويشترط قبولهم وإجماعهم على الحديث بلا خلاف. وقد لخص عبد العزيز البخاري (ت 720 هـ) هذا الرأي في تعليقه على نسخ آية الوصية بحديث «**لا وصية لوارث**» فقال: «وهذا الحديث في قوة المتواتر، إذ المتواتر نوعان، متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير، فإن ظهوره يغني الناس عن روايته، وهو بهذه المثابة، فإن العمل به مع القول من أئمّة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به»[64].

والجدير بالذكر أن هذه المواقف التي عملت على تبرير نسخ آية الوصيّة بحديث «**لا وصية لوارث**» لم تَرْقَ إلى مستوى إقناع كل علماء المذهب الحنفي، فقد آثر عدد منهم القول بأن النسخ إنما وقع بآية المواريث[65] إلا أن الموقف الأول هو الذي كانت له الغلبة في الواقع التاريخي، وليس أدلّ على ذلك من التفاف أغلب المذاهب الإسلامية حوله، فابن قتيبة، وإن قال إن آية الوصية منسوخة بآية المواريث، لم ينف احتمال أن تكون منسوخة بالحديث[66]. وقد اعتبر أغلب علماء المالكية أن الحديث متواتر وأنّه حجة سمعيّة تؤكد وقوع نسخ القرآن بالسنّة. وحضر لديهم مفهوم إجماع العلماء، ومفهوم شهرة الحديث لتكريس تواتره. ويبدو أن سحنون كان ممّن يرى ذلك[67]، وكذلك ابن عبد البر. فهو

(63) يقول الإسمندي: «فإن قيل قوله: «**لا وصية لوارث**» من الآحاد، فكيف ينسخ الكتاب به؟ قلنا: لا بل هو جار مجرى التواتر، لأنّ الأمة تلقّته بالقبول فيجوز نسخ الكتاب به». **بذل النظر في الأصول**، ص 343.

(64) البخاري، **كشف الأسرار**، 3/ 339. وانظر هذا الرأي لدى ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، 3/ 85.

(65) راجع في هذا الشأن البزدوي، **أصوله**، 3/ 179 ـ 180.

(66) يقول ابن قتيبة: «وقد يقال إنّها منسوخة بقول رسول اللّه «**لا وصية لوارث**». **تأويل مختلف الحديث**، ص 129.

(67) يقول الباجي: «وقال سحنون في المجموعة: ما روي عن النبي أنّه قال: «**لا وصية**». =

يقول : «استفاض عند أهل العلم قوله ﷺ : «**لا يقاد بالولد الوالد**»، وقوله ﷺ: «**لا وصيّة لوارث**»، استفاضة هي أقوى من الإسناد»[68] وهكذا استعيض بالاستفاضة وبإجماع الفقهاء عن البحث في سند الحديث غير المتواتر[69].

ولئن أضحى هذا الموقف المالكي بمثابة البديهي عند جملة الأصوليين، كالباجي والقرافي وابن الحاجب والقرطبي، فإنّ قلّة من علماء المالكية اختارت اتخاذ موقف محترز، من ذلك اعتبار ابن رشد أن احتجاجات القائلين بنسخ الوصية في القرآن بحديث «**لا وصيّة لوارث**» «يمكن أن يتطرق إليها الاحتمال وليست قاطعة»[70].

ولم تشذّ مواقف الحنابلة عن المالكية، فأغلبهم يؤكد وقوع نسخ القرآن بالسنّة المتواترة من خلال نماذج، أهمّها نسخ الوصية بالحديث المعروف. يقول الكلوذاني : «وقد روي عن النبي أنّه قال: «**لا وصيّة لوارث**»، فكأنه لما أثبت له الميراث نفى عنه الوصية»[71]. وقد صنّف أبو الفرج عبد الرحمان الجوزي (ت 597 هـ) الأقوال المتعلّقة بنسخ آية الوصيّة على ثلاثة أقسام ثالثها ينصّ على «أن الذي نسخ من الآية الوصية لمن يرث، ولم ينسخ الأقربون الذين لا يرثون»[72]. وذكر جملة من الأخبار تؤيّد هذا القول، أحدها الخبر الذي رواه أبو أمامة الباهلي (ت

---

= يقول: إذا لم يُجِزْ بقيّة الورثة ذلك، فأمّا إن لم يكن معه وارث فلا يكون وصيّة بحال. ويحتمل أن يكون سحنون اعتقد أن الحديث لشهرته واتفاق العلماء على العمل بمضمنه وكثرة نقلهم له أنه قد بلغ عندهم حد التواتر. والحديث المروي في ذلك قد أجمل على العمل به الفقهاء». **المنتقى شرح الموطأ**، «كتاب الأقضية، الوصية للوارث والحيازة». وهو بالإنترنت على موقع جامع الفقه الإسلامي.

(68) ابن عبد البر، **التمهيد**، 23/ 442.

(69) نقل العبدري قول ابن عرفة: «تلقي الأئمّة هذا الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد، كما قالوا في «**لا وصية لوارث**». **التاج والإكليل**، 4/ 367.

(70) ابن رشد، **الضروري**، ص 83.

(71) الكلوذاني، **التمهيد**، 4/ 183. (انظر: «مباحث الاعتراضات على القياس»). وانظر نقل ابن قدامة قول الكلوذاني: «وإن جوّزنا له (الرسول) الاجتهاد فالإذن في الاجتهاد من اللّه تعالى، وقد نسخت الوصيّة للوالدين بقوله «**لا وصية لوارث**». **روضة الناظر**، ص 78.

(72) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص 51.

32 هـ) عن الرسول : «**إن اللَّه أعطى كل ذي حق حقه فلا وصيّة لوارث**». أمّا ابن قدامة فإنّه وإن كان ممن يمنعون نسخ السنّة للقرآن فإنّه شعر بحرج مخالفة الأغلبية فحاول التوفيق بين موقفي نسخ الوصية بآية المواريث ونسخها بالحديث. يقول : «وأمّا الوصيّة، فإنّها نسخت بآية المواريث، قاله ابن عمر وابن عبّاس، وقد أشار النبي إلى هذا بقوله : «**لا وصيّة لوارث**»[73] وهذه الإشارة ليست سوى إقرار من ابن قدامة بأنّ النسخ بالحديث قد حصل. وهذا ما يجعله في تناقض مع موقفه النظري الرافض نسخ القرآن بالسنّة. ولعلّ ما يبرّر ذلك وجود حديث «**لا وصيّة**» في عدد من **الصحاح** واعتباره هو نفسه صحيحاً[74] وقد تنامى الاعتقاد في صحّته لدى الطوفي فاعتمده في إطار إثباته حجّيّة النسخ شرعاً ضدّ منكريه[75]. ولئن لم يتطرق ابن قيّم الجوزية إلى نسخ السنّة للقرآن فإنّه اعتبر حديث «**لا وصيّة**» صحيحاً[76] كما رآه دليلاً على تفسير السنّة للقرآن[77].

وسار بعض علماء الشافعية على طريق مثبتي جواز نسخ الحديث للكتاب[78]، ومن أهمّهم الجويني، فهو يردّ على ابن سريج الذي قِبَلَ نسخ القرآن

(73) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 78 ـ 79.

(74) يقول ابن قدامة: «ولا تجوز الوصية لوارث، لما روي أن النبي قال: «**لا وصيّة لوارث**» وهذا حديث صحيح. **الكافي في فقه ابن حنبل**، 2/ 479.

(75) يقول الطوفي في الحجة الرابعة لإثبات النسخ: «نسخ الوصية للوالدين بآية المواريث، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ...﴾ [النساء: 11]، أو أنها نسخت بقوله ﷺ: «**لا وصيّة لوارث**». وعلى كل تقدير فالمقصود حاصل. **شرح مختصر الروضة**، 2/ 270.

(76) يقول ابن قيّم الجوزية عن حديث معاذ الذي يحتج به لإثبات القياس: «وهذا إسناده متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحّته عندهم، كما وقفنا على صحّة قول رسول اللَّه: «**لا وصيّة لوارث**». **أعلام الموقعين**، 1/ 202.

(77) يقول ابن قيّم الجوزية: «وسنّة رسول اللَّه مفسرة للقرآن ومترجمة عنه، وعلى هذا أكثر الأحكام، كقوله ﷺ: «**لا وصيّة لوارث**». **الطرق الحكمية**، 1/ 100.

(78) يقول التفتازاني: «واحتجّ بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنّة بأنه نسخ قوله تعالى الوصيّة للوالدين والأقربين بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث ولكن هذا فاسد**». «حاشية على شرح العضد على **مختصر ابن الحاجب**»، فصل في «بيان التبديل، بيان الناسخ»، موقع «جامع الفقه الإسلامي».

بالسنّة عقلاً لكنّه منع من وقوعه شرعاً، ويقرّر أنّ ذلك وقع فعلاً من خلال أنموذج حديث الوصيّة، وأن القرآن لا يوجد فيه نصّ صريح يقتضي نسخ الوصيّة للأقربين[79] وقد احتذى بالجويني تلميذه أبو حامد الغزالي معلّلاً موقفه بأنّ آية الميراث التي يقول بعض العلماء إنّها نسخت آية الوصيّة لا تمنع الوصيّة للوالدين والأقربين، بل إن الجمع بين الآيتين ممكن طالما ليس هناك تعارض بينهما. ويبدو لنا أن إدراك هذين المتكلمين ضرورة وجود التعارض بين الآيتين الناسخة والمنسوخة هو الذي دفع بهما إلى ترك موقف نسخ آية الوصيّة بآية الميراث الذي تبناه الشافعي والتعويل على البدائل الأخرى، وخاصة الحديث والإجماع. وينسجم هذا تماماً مع موقف الشافعي من حديث «**لا وصيّة**». يقول: «ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: «**لا وصيّة لوارث** ولا يقتل مؤمن بكافر» ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين»[80]. وبناء على هذا اعتمد الشافعي هذا الحديث دليلاً على أنّ آية المواريث نسخت آية الوصيّة. يقول: «فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي أن «**لا وصيّة لوارث**» على أن المواريث ناسخة للوالدين والزوجة مع الخبر المنقطع عن النبي[81] وإجماع العامة على القول به»[82]. لكن إذا كانت آية المواريث ناسخة لآية الوصيّة فلماذا لم يكتف الشافعي بها؟ يبدو أنّه وجد رأيه غير متماسك، لذلك اتجه إلى حديث «**لا وصيّة**». لكنّه يقول بأنّ الحديث لا ينسخ القرآن، وهكذا كان الحلّ التلفيقي يتمثّل في اعتبار الحديث دليلاً على نسخ آية المواريث لآية الوصيّة، وهذا الاعتبار قَوّته في نفسه سلطة إجماع العلماء على اعتماد الحديث.

---

(79) الجويني، **التلخيص**، ص 356 ـ 357.

(80) الشافعي، **الرسالة**، ص 139.

(81) يقصد رواية الشاميين لحديث «**لا وصية**». يقول: «وروى بعض الشاميين حديثاً ليس ممّا يثبته أهل الحديث، فيه: أن بعض رجاله مجهولون فرويناه عن النبي منقطعاً». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(82) الشافعي، **الرسالة**، ص 142.

وقد كان ابن حزم وفيًا للشافعي في موقفه من صحّة حديث «**لا وصيّة**»، لكنّه كان أكثر جرأة منه فهو يعتبر الحديث مرسلاً، إلا أن «الإجماع صحّ بما فيه متيقناً منقولاً جيلاً فجيلاً»[83]. وهذا يعني أنّ مضمون الحديث المجتمع عليه عند العلماء حلّ محلّ سنده المنقطع. وعلى هذا الأساس اعتبر الفقيه الظاهري أن من قال إن آية المواريث نسخت آية الوصيّة وقع في خطإ محض «لأنّ النسخ هو رفع حكم المنسوخ ومضاد له وليس في آية المواريث ما يمنع الوصيّة للوالدين والأقربين، إذ جائز أن يرثوا ويوصى لهم مع ذلك من الثلث»[84].

والملاحظ أن بعض الفرق غير السنّية تبنّت مواقف مماثلة للمواقف السنّية السابقة منذ وقت مبكّر. يقول أبو علي الجبّائي (ت 303 هـ) : وأما قول اللّه تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180] «فإنما عنى به ما كان فرضه على الناس في صدر الإسلام من الوصيّة للوالدين والأقربين، ثم نسخ ذلك بأن بيّن لنبيّه ﷺ أن لا وصيّة لوارث، وبيّن لنا ذلك رسول اللّه ونسخ عنّا فرض الوصيّة أيضاً»[85] ولئن غاب عن هذا الرأي النظر في مدى حجّيّة الخبر المعتمد لنسخ النصّ القرآني فإنّه سيحضر في خطاب معتزلي آخر هو أبو الحسين البصري، فهو يرى أن هذا الحديث متلقى بالقبول أي مجمع على قبوله، لذلك يعامل معاملة المتواتر[86]. ولا يختلف الموقف الإباضي عن هذا فالورجلاني يعلن أنّه إن كانت السنّة متواترة ومستفيضة فذلك يسمح بنسخ القرآن بالسنّة كما وقع مع حديث «**لا وصيّة**» الذي نسخ آية الوصيّة، وهذا الأمر طبيعي في نظره «لأنّ البيان من عند رسول اللّه لجميع أحكام الدين مأمور به، والنسخ أحدها»[87].

وهكذا يمكن أن نستخلص أن غالبية الأصوليين استغنت عن المقياس

(83) ابن حزم، **الإحكام**، 2/ 200.

(84) المصدر نفسه، 4/ 511.

(85) راجع الجبّائي، **تفسيره**، المجلد 1، الجزء الثاني، الكراس الثاني نقلاً عن رد شيعي على هذا الكتاب لابن طاووس (ت 684 هـ) موسوم بـ **سعد السعود للنفوس**، ص 337، وهو منشور بالإنترنت على العنوان التالي:
http://www.aqaed.com/shialib/books/all/saadsood/saadsood17.html.

(86) انظر البصري، **المعتمد**، 1/ 399.

(87) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 171.

المعهود للخبر المتواتر لتصوغ مقياساً جديداً له ينهض على إجماع الفقهاء على الخبر، ممّا يعني أن الإجماع في الواقع هو الذي ينسخ النص القرآني، وأن أهل الإجماع إن تمسّكوا بخبر ما بإمكانهم جعله في قيمة المتواتر أو في منزلة تعلو عليه. وهذه نتيجة من نتائج تضخيم الفكر السنّيّ لسلطة الفقهاء وسلطة إجماعهم المعصوم. يقول في هذا الشأن ابن عبد الشكور بعد أن رفض نسخ النصّ القرآني بخبر الآحاد: «إلا أن يقال لعلّه كان متواتراً عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم، وهو الظاهر، فإنّه لولا التواتر لما حكموا خلاف القاطع، هذا لو ثبت أنّ أهل الإجماع تمسّكوا بهذا الخبر، فصار مقطوعاً كالمتواتر، بل فوقه إذ لا توهم في الإجماع للخطإ، وإنما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر إذا لم يعتضد بما يفيد القطع، وههنا قد اعتضد بالإجماع المصير إيّاه قطعيًا»[88].

ويبدو أن ما يفسّر الموقف الأصولي المجوز لنسخ القرآن بالسنّة أو بالإجماع تبرير حكم فقهي كادت الأمّة أو العلماء تحديداً يُجمعون عليه، وهو إسقاط الوصيّة للوالدين. يقول ابن العربي: «فإن الأمة إنما جمعت رأيها على إسقاط الوصيّة للوالدين، لقول النبي، لكنّه درس وبقي الإجماع الممهد المقطوع بصحته»[89] وقد أكّد الشافعي هذا الرأي حين ذكر أنّه «لولا دلالة السنّة ثم إجماع الناس لم يكن ميراث إلا بعد وصيّة أو دين، ولم تعدُ الوصيّة أن تكون مبدّاة على الدَّين، أو تكون والدَّين سواء»[90].

ويفهم من هذا الشاهد أن النص القرآني منح الأولويّة للوصيّة على الميراث، إلا أن السنّة والإجماع غيَّرا هذا. ولعلّ أهمّ ما وُظّف في هذا السياق مبدأ الناسخ والمنسوخ، فقد همشت بواسطته الأحكام الخاصة بالوصيّة وقلبت العلاقة نتيجة ذلك بين الوصيّة والفرائض رأساً على عقب[91]. لكنّ هذه المواقف الفقهية والأصولية وإن ادّعي الإجماع عليها، فإنّ الواقع التاريخي يثبت بطلان هذا الادعاء، وذلك على صعيدين: أولهما صعيد الآية 180 من سورة البقرة، فقد أرادت **المدوّنة الأصوليّة**

---

(88) ابن عبد الشكور، **فواتح الرحموت**، 2/ 80.

(89) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 20.

(90) الشافعي، **الرسالة**، ص 66.

(91) راجع الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع**، ص 136.

والفقهية الإيهام بأن هذه الآية منسوخة، إمّا بآية الفرائض أو بالحديث. يقول ابن العربي : «اتفق الكل على أنها منسوخة واختلفوا في نسخها على أربعة أقوال»[92]. لكنّ الطبري يفنّد هذا الرأي بقوله : «فإن قال : فإنّك قد علمت أن جماعة من أهل العلم قالوا : الوصيّة للوالدين والأقربين منسوخة بآية الميراث، قيل له : وخالفهم جماعة غيرهم فقالوا هي محكمة غير منسوخة»[93]. ويَرِدُ هذا الموقف في سياق إثبات الطبري وجوب الوصيّة وكون الآية محكمة غير منسوخة. ويعدّ القول بإحكام الآية مذهب جملة من التابعين، منهم الحسن البصري (ت110هـ) وطاووس (ت 106 هـ) ومسلم بن يسار (ت 108 هـ)[94]، كما تبنّى هذا الرأي المعتزلي أبو مسلم الأصفهاني (ت 322 هـ)، معتبراً أنّه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصيّة بالميراث عطية من اللّه تعالى، والوصيّة عطية ممن حضره الموت، فالوارث جمع له بين الوصيّة والميراث بحكم الآيتين[95]. أمّا على صعيد ثان يتعلّق بحديث **«لا وصيّة لوارث» فلا يوجد إجماع كلّي على قبول نسخ هذا الخبر للوصيّة في الآية** 180 من سورة البقرة، ولا على ارتقائه إلى درجة المتواتر، لذلك يعدّ أهمّ نقد وجّه إلى الحديث كونه آحاداً.

وقد رفض السمعاني اعتباره مشهوراً اعتماداً على معيار شهرته لدى الفقهاء أو إجماعهم عليه، لأنّ المعيار الصحيح في نظره صحّة الحديث لدى المحدّثين. يقول : «واعلم أن عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحّته. والذي قال من المشهور والغريب، فلا ننكر أن في الأخبار ما هو غريب ومنها ما هو مشهور، ولكن لا يعرف المشهور من الغريب باشتهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم، لأنّه رُبّ خبر اشتهر عند الفقهاء وأهل الحديث لا يحكمون بصحّته، وهو مثل ما يروون **«لا وصيّة لوارث»**، ويروون **«لا تجتمع أمّتي على ضلالة»**. وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحّة شيء منها، ورُبَّ خبر كان غريباً عند الفقهاء، وقد حكم أهل الصنعة بصحّته»[96].

---

(92) ابن العربي، المصدر المذكور، ص 20.

(93) الطبري، **تفسيره**، 2/ 121.

(94) راجع هبة اللّه بن سلامة البغدادي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 82.

(95) الرازي، **تفسيره**، المجلد 3، 5/ 53.

(96) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص 397 ـ 398.

إنّ هذا الشاهد قد يوهم بوجود نظريتين للخبر متقابلتين عند الفقهاء وعند أهل الحديث، لكن الواقع غير ذلك، فالفقهاء والأصوليون يعتمدون على الأحاديث الموجودة في المجاميع المشهورة لكنّهم قد يوظفونها لخدمة آرائهم وإسناد أطروحاتهم، وهذا يستدعي منهم أحياناً رفع قيمة بعض الأخبار. بيد أن فريقاً من الأصوليين رفض تدخل الفقهاء باسم الإجماع، ومنهم الرازي، الذي لم يعترف بنسخ آية الوصيّة بالحديث، لأنّه خبر واحد، كما أنكر التحاق هذا الخبر بالمتواتر بحجّة تلقي الأئمة له بالقبول، ونراه يتساءل: «يُدَّعى أن الأئمّة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع، والأول مسلَّم به والثاني ممنوع، لأنّهم لو قطعوا بصحّته مع أنّه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطإ وأنّه غير جائز»[97].

وسار الآمدي على نفس الطريق مصرّحاً بأنّ نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد ممتنع[98] وهذا النقد يعدّ ألطف من ذلك الذي أعلنه ابن العربي، حين اعتبر حديث «**لا وصيّة**» ليس له في الصحة أصل[99] لكنّ أعنف نقد وجه إلى الحديث برز في صفوف المذهب الشيعي الإمامي، فقد رفض علماؤه إجماع الأمّة على هذا الخبر، واعتبروه لا يعدو أن يكون خبر واحد. يقول الطوسي: «ومن خالفنا في ذلك يرجع إلى ما يروى من قول النبي «**لا وصيّة لوارث**» ويدّعي أن ذلك مجمع عليه، وعندنا أن هذا خبر واحد لا يُنسخ به ظاهر القرآن»[100].

وقد ذهب ابن طاووس في ردّه على أبي علي الجبّائي إلى أن حديث «**لا وصيّة**» «ينقض بعضه بعضاً، وهو يقتضي أنّه حديث مكذوب على الرسول وهو ممّا

---

(97) الرازي، المصدر المذكور، 5/ 54.

(98) الآمدي، **الإحكام**، 3/ 166.

(99) يقول ابن العربي: «وأما من قال إنّه نسخها «**لا وصية لوارث**»، فنقول بذلك لو كان خبراً صحيحاً متواتراً، حتى يماثل الناسخ المنسوخ في العلم والعمل كما شرطناه، بيد أنّه ليس له في الصحّة أصل». **الناسخ والمنسوخ**، ص 20.

(100) الطوسي، **العدّة**، 2/ 536. وانظر أيضاً قوله: «ومن ادّعى نسخها لقوله «**لا وصية لوارث**» فقد أبعد، لأنّ هذا أولاً خبر واحد لا يجوز نسخ القرآن به إجماعاً... وادعاؤهم أن الأمة أجمعت على الخبر دعوى عارية من برهان». **التبيان في تفسير القرآن**، 1/ 108.

يستحيل العمل بجميع ظاهره»[101] وما يبرّر هذا الموقف جواز الوصيّة عند الشيعة، لذلك انضمّوا إلى الفريق القائل بإحكام الآية 180 من سورة البقرة، وأنكروا ادّعاء الإجماع على نسخها[102]. وقد تضمّنت كتب الحديث الشيعية عدّة أخبار لأئمّة الشيعة تجيز الوصيّة، من ذلك ما رواه الكليني عن أبي جعفر قال: سألته عن الوصيّة للوارث فقال: تجوز. قال: ثم تلا هذه الآية: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾[103]. لكن هذه الكتب تضمّنت أيضاً أخباراً لا تجيز الوصيّة للوارث، من ذلك ما رواه الحرّاني عن النبي في **خطبة الوداع** أنه قال: «أيّها الناس، إن اللّه قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، ولا تجوز وصيّة لوارث بأكثر من الثلث...»[104]. وقد برّر وجود هذه الأخبار بأنّه محمول على التقية، لأنه مذهب جميع من خالف الشيعة، فضلاً عن أن الموقف الشيعي مطابق لظاهر القرآن[105].

والراجح لدينا بناء على النقد السابق لحديث **«لا وصية لوارث»** وعلى غيابه من عدّة مصادر أساسية للحديث النبوي، أنّه مشكوك في نسبته إلى الرسول. وقد اخترنا أن نخاطر بهذا الرأي بالرغم من اعتبار الكتاني هذا الحديث ضمن المتواتر المعنوي[106]، وبالرغم من امتناع بعض كبار الباحثين المعاصرين عن اتخاذ موقف واضح إزاء هذا الحديث. يقول محمد أركون: «ونحن نعلم أن أنصار الإجماع المؤيدين لنسخ الآيتين 180 و240 من سورة البقرة يستخدمون الحديث المشهور «**لا وصيّة لوارث**» من أجل تدعيم وجهة نظرهم، أمّا فيما يخصني شخصياً فإني لن أخاطر بنفسي بالانخراط على تلك الأرضية التاريخوية التي أراد المستشرق حبس المناقشة فيها، فدافيدس بوارز (Davids Powers) يعتقد بإمكانية البرهنة على أن هذا الحديث المذكور ليس إلا حكمة قانونية، لم تبتدئ بالسريان والانتشار إلا في

(101) ابن طاووس، **سعد السعود للنفوس**، المصدر المذكور، ص 337.

(102) راجع الطوسي، **التبيان**، 2/ 107.

(103) الكليني، **الكافي**، 7/ 10 ـ 51.

(104) الحراني، **تحف العقول**، ص 29.

(105) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، 19/ 289. وهو منشور على الإنترنت بالموقع التالي:
www.rafed.net/books/hadith/wasael-19/

(106) راجع الكتاني، **نظم المتناثر**، «كتاب الوصايا، لا وصيّة لوارث». ذكر سابقاً أنه منشور بالإنترنت.

الربع الأول من القرن 8م/ 2هـ، كنت قد قلت سابقاً بأن هذا النوع من المحاجاة لا ينبغي أن يستخدم إلا إذا كنا نمتلك براهين تراثية لا تقبل الشك، وبخاصة في الحالة الراهنة للغليان الإيديولوجي الذي يعيشه الوعي الإسلامي كله»[107] ومن الجلي أن هذا الشاهد مثال حي على ما يمكن أن تفعله المشاحنات الدائرة في الواقع التاريخي في فكر الباحث، فيضحي مقيّداً عاجزاً عن إبراز موقفه الصريح تجنباً للتصادم مع الفكر الأصولي، لكن ما فات هذا الباحث أن هذا الحديث اعتبره فريق من المسلمين منذ القديم مناقضاً للقرآن، على حدّ قول ابن قتيبة[108]، كما عُدّ لا أصل له من الصحة عند ابن العربي، ورفض تواتره عدّة علماء على رأسهم الرازي، وفضلاً عن هذا فالحديث غائب من **صحيح مسلم** بالرغم من وجود «كتاب الوصيّة» فيه[109]، كما أنّه غائب من باب الوصيّة للوارث في **موطّإ مالك**، لكن يُثار هنا إشكالان: أولاً، إن كان **الموطّأ** خالياً من هذا الحديث فإن مالكاً اعتبرته بعض مصادر الحديث أحد رواته[110]، وهذا يفسّر بأنّه من صنيع الأجيال المتأخرة التي كلّما رغبت في تأكيد رأي جديد نسبته إلى أحد الصحابة أو التابعين لإسباغ المشروعيّة عليه. ولعلّ هذا ما يعلّل اعتبار مالكاً قائلاً بنسخ الوصيّة بالآية وبالحديث في الآن نفسه[111].

أمّا الإشكال الثاني فيتمثل فيما رواه يحيى عن مالك قال: «وسمعت مالكاً يقول: السنّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنّه لا تجوز وصيّة لوارث، إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميت وأنّه إن أجاز له بعضهم وأبى بعض جاز له حق ما أجاز منهم، ومن أبى أَخَذَ حقّه من ذلك»[112] ولئن تساءل بعض الباحثين عن المقصود

---

(107) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص 75.

(108) روى ابن قتيبة قول هذا الفريق: «وهذه الرواية خلاف كتاب اللّه». **تأويل مختلف الحديث**، ص 129.

(109) انظر **صحيح مسلم**، كتاب **الوصية**، 11/ 74 ـ 95.

(110) أخرج هذا الحديث برواية مالك ابن ماجه، رقم الحديث 2714. والدارقطني 4/ 70. والبيهقي 6/ 264.

(111) يقول حلولو: «وفي الإكمال للقاضي عياض في آية الوصيّة: اختلف في الناسخ لها، فقيل آية المواريث، وقيل السنّة، وهو قوله ﷺ: «**لا وصيّة لوارث**»، والقولان مرويان عن مالك وغيره». **شرح شرح تنقيح الفصول**، ص 261.

(112) مالك، **الموطّأ**، 2/ 765.

بالسنّة الثابتة، هل هي عمل الرسول أم العادة التي ترك الرسول المسلمين عليها؟[113]، فإننا نميل إلى أن مالكاً لا يقصد سنّة الرسول الثابتة، لأنه لو كانت هي المقصودة لما أهمل رواية الحديث في **الموطّإ** .ويتأكد رأينا هذا بقول أحد شرّاح **الموطّإ** : «يحتمل أن يريد بقوله «السنّة الثابتة» العمل المتّصل من زمان الصحابة إلى زمانه، ولذلك قال: «التي لا اختلاف فيها عندنا». وليس يخفى على مالك أنّه ليس في ذلك حديث ثابت عن النبي»[114] وبناء على هذا نرى أن حديث «**لا وصيّة لوارث**» كان في الأصل قولة لأحد الصحابة أو التابعين ثم نسب إلى الرسول لإضفاء المشروعية عليه من أجل توظيفه لنسخ النص القرآني. ولعلّ ما يسند هذا الرأي خبر رواه الطبري عن الضحاك يقول فيه لا تجوز وصيّة لوارث، ولا يوصى إلا لذي قرابة، فإن أوصى لغير ذي قرابة فقد عمل بمعصية، إلا أن لا يكون قرابة فيوصي لفقراء المسلمين»[115] والملاحظ أن الطبري غيّب الحديث من تفسيره، فهل يعني هذا أنّه لا يعرفه؟ لا نميل إلى هذا الرأي، لأنّ الشافعي ذكر الحديث في **الرسالة** وفي **الأم**، ولا نخال الطبري إلا مطّلعاً على هذين الكتابين أو على أحدهما. ويبقى الاحتمال الثاني، المتمثّل في أن التنازع في مدى صحّة الحديث وفي مشروعية نسخه للقرآن قد حمله على تغييبه، وإذا كانت مواضع الغياب هي مواضع الحرج أمكن لنا استنتاج حرج الطبري من وجود الحديث في بعض **الصحاح** التي لا يتجرّأ على التشكيك فيها من جهة، وتبنّيه موقف إحكام الآية 180 من سورة البقرة من جهة أخرى.

ويمكن للباحث المعاصر أن يلاحظ أن حديث «**لا وصية لوارث**»، بحكم شبه الإجماع الذي حصل على صحّته وعلى نسخه للنص القرآني، أصبح له الدور المهيمن في مجال الفتوى، أي إنه أضحى يؤثّر في حياة الناس في الدول التي ما زالت تشريعاتها خاضعة لأصول الفقه القديمة[116]، حيث تستغل هذه الأصول حتى

---

(113) راجع نائلة السليني، **تاريخية التفسير القرآني**، ص 219.

(114) أبو الوليد الباجي، **المنتقى شرح الموطأ**، كتاب «الأقضية».

(115) الطبري، **تفسيره**، 2/ 121.

(116) انظر مثلاً هذه الفتوى التي أجاب بها الشيخ ابن عثيمين: «لو كان لرجل عدة أبناء، منهم الذي بلغ سنّ الزواج فزوّجه، ومنهم الصغير، فهل يجوز لهذا الرجل أن يوصي بشيء من ماله مهراً للأبناء الصغار، لأنّه أعطى أبناءه الكبار؟ الجواب: لا يجوز للرجل إذا =

إن كانت غير مجمع عليها وغير قاطعة الدلالة، لاتخاذ أحكام بالتحليل والتحريم تنسجم مع مصالح فقهاء العصور السابقة ولا تنسجم بالضرورة مع عصرنا، وهذا ما أدركته بعض الدول فحاولت العدول عن بعض الأصول القديمة استجابة لمقتضيات التطور والتغير[117].

**خاتمة**

لقد تفطن بعض علماء الإسلام منذ قرون إلى العسر الشديد لمقاربة قضية النسخ. يقول ابن العربي: «وقد تقطعت المهرة فيه أفراداً، وهو أمر عسير الإدراك جدًا»[118]. ولعلّ أحد أهمّ أسباب هذا الوضع عدم وضوح مفهوم النسخ ووضعه ودوره التشريعي خلال الفترة الإسلامية المبكرة، فالرسول لم يأمر قط أصحابه أن يضعوا آية من القرآن مكان أخرى بفعل مبدإ النسخ، ولم يصلنا بالتواتر أنه أشار إلى هذا المبدإ أو ذكره[119]. وهكذا فإن نظرية النسخ كما صاغها الفقهاء

= زوج أبناءه الكبار أن يوصي بالمهر لأبنائه الصغار، ولكن يجب عليه إذا بلغ أحد أبنائه سن الزواج أن يزوّجه كما زوّج الأول. أمّا أن يوصي له بعد الموت، فإن هذا حرام، ودليل ذلك قول النبي ﷺ: «**لا وصية لوارث**». انظر: «مجلة التوحيد»، العدد 20، 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2003. وهي منشورة بالإنترنت على الموقع: www.altawhed.com

(117) نذكر من هذه الدول المغرب الأقصى، حيث وقعت مراجعة مدوّنة الأحوال الشخصية سنة 2003 وحظيت الوصيّة بمكانة محترمة في المشروع الجديد. يقول الأستاذ محمد بن معزوز المزغراني المدرّس بكلية الحقوق والشريعة في حديث أجرته معه «وكالة المغرب العربي» بوصفه عضو اللجنة الملكية الاستشارية لمراجعة قانون الأحوال الشخصية: «إنه في الوقت الذي كان فيه النص القديم يقول: إنه لا وصيّة لوارث إلا إذا أجاز بقيّة الورثة، وإن العدول كانوا يمتنعون عن التسجيل والإشهاد بوصيّة لأحد، فإن النص الجديد يقضي بضرورة إشهاد العدول والقاضي بالوصيّة للوارث، لأنّه يمكن للموصى له أن يصبح غير وارث حينما يموت الموصي، مما كانت تضيع معه كثير من حقوق الأشخاص...». انظر: نص الحوار الذي أجراه عبد العزيز المسيح مع هذا الأستاذ ونشر على الموقع التالي: www.map.co.ma

(118) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ في القرآن**، ص 144.

(119) انظر محمد شحرور، **الدولة والمجتمع**، **مبحث الناسخ والمنسوخ**، وهو بالإنترنت على العنوان التالي:

www.shahrour.org

والأصوليون لا يمكن نسبتها إلى الرسول، والظاهر أن النسخ كان محدود الدلالة لدى بعض الصحابة، فقد عدّوا الآية القرآنية اللاحقة استثناء من حكم الآية السابقة أو موضحة لها أو محددة لمعنى معيّن فيها، دون أن تنسخها بأسرها[120].

وقد اضطر الأصوليون وهم يواجهون غموض مفهوم النسخ وظاهرة التعارض بين النصوص القرآنية إلى صياغة فهم مخصوص للنسخ، فلئن كان هذا المصطلح موجوداً في القرآن بمعنى الإلغاء والإبطال، كما تنصّ على ذلك الآية ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106]، أو بمعنى الكتابة، كما تقول الآية ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29] فإن علماء الأصول ابتدعوا معنى ثالثاً للنسخ يتمثل في استبدال نص سابق بنص لاحق، أو حكم بحكم، إذا كان بين النصين أو الحكمين تعارض ظاهر. وهكذا رضخ الأصوليون لضرورة اختيار النص الذي يتناسب وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل[121]. ويعني هذا أن أحكام النسخ كانت في الغالب ترمي إلى تبرير ما أجمع عليه العلماء الأوائل. وبما أن النسخ يخدم العلماء انعقد إجماعهم على إثباته. يقول ابن الجوزي : «انعقد إجماع العلماء على هذا إلا أنه قد شذّ من لا يلتفت إليه»[122].

وحاول الأصوليون إسباغ القداسة على النسخ من خلال اعتبار اللّه هو الناسخ في الحقيقة، يقول ابن العربي : «الناسخ هو اللّه تعالى في الحقيقة وكلامه مجاز ثان ونبيّه[123] مجاز ثالث تركب عليه»[124] وهذا القول ـ مهما كانت نيّة قائله ـ يحجب حقيقة أن من يحدد الناسخ هو الفقيه والمفسر والأصولي، وإذن فإن الناسخ الحقيقي هو الإنسان، ولو كان اللّه هو الناسخ لكان من اليسير جدًّا اتهامه بالتناقض الكبير لأنّ عدد الآيات الناسخة والمنسوخة مسألة خلافية، فعند السدوسي (ت 117 هـ) بلغ عدد الآيات المنسوخة 36 آية، ثم تطور عند ابن حزم إلى 198 آية، لكنه انخفض

---

(120) راجع عبد اللّه أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ص 90 ـ 91.

(121) راجع محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص 68 ـ 69.

(122) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، باب «إثبات أن في القرآن منسوخاً»، ص 13.

(123) وجدنا العبارة في المصدر بهذا الشكل والأرجح سقوط كلمة «كلام» لأنّ المقصود «كلام نبيّه».

(124) ابن العربي، **المحصول**، ص 145.

لدى السيوطي إلى 20 آية. وقد تولّد عن هذا الخلاف عسر تحديد القواعد التشريعية في القرآن. من ذلك مثلاً أن هذا الجزء من الآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256]، اختلف فيه بين من يقول إنّه منسوخ بآية السيف، وهو ما ذهب إليه ابن العربي قائلاً: «كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والإعراض والكف عنهم فهو منسوخ بآية السيف[125]، فهذه الآية نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية ثم نسخ آخرها أولها»[126]، ومن يقول إنّها محكمة، كما ذهب إلى ذلك أبو مسلم الأصفهاني والقفال. ففي رأيهما لم يبن اللّه أمر الإيمان على الإجبار والقسر وإنما بناه على التمكن والاختيار[127]، وهذا الرأي هو الذي رجحه الطبري، لأن الآية ظاهرها نهي عام وباطنها الخصوص، وهي نزلت في خاص من الناس هم أهل الكتابين والمجوس، وما كان كذلك لا صلة له بالنسخ[128]، ففي هذا المثال وحده يتجلى مظهر من مظاهر عسر تحديد المحتوى التشريعي للقرآن في مسألة موقف المسلمين من غيرهم في موضوع إدخالهم في الإسلام. كما يظهر من هذا المثال مدى التعسف الذي بلغه بعض العلماء حين سمحوا لأنفسهم أن يفضلوا آية واحدة من القرآن على أكثر من مائة آية، وقد أدرك هذا التعسف بعض من صنّف في النسخ، فاعتبر أن «من نظر في كتاب **الناسخ والمنسوخ**» للسدي (ت 128 هـ) رأى من التخليط العجائب. ومن قرأ في كتاب **هبة اللّه المفسر** (ت 410 هـ) رأى العظائم»[129].

(125) هي الآية 5 من سورة التوبة ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾.

(126) ابن العربي، **أحكام القرآن**، 2/ 900 ـ 903. وانظر السيوطي، **الإتقان**، 2/ 69.

(127) راجع الرازي، **تفسيره**، 7/ 13.

(128) يقول الطبري «وأولى هذا الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس. وقال: عنى بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أهل الكتابَين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً، وإنما قلنا هذا القول أولى الأقوال في ذلك بالصواب لما قد دللنا عليه في كتابنا كتاب **اللطيف من البيان عن أصول الأحكام** من أن الناسخ غير كائن ناسخاً إلا ما نفى حكم المنسوخ، فلم يجز اجتماعهما. فأمّا ما كان ظاهره العموم من الأمر والنهي وباطنه الخصوص فهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل». **تفسيره**، 3/ 18.

(129) انظر ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص 6.

ولعلّ من أهمّ خصائص نظرية النسخ التفاوت بين النظرية والتطبيق. ونضرب على ذلك مثالين: أولهما يتمثّل في أن الخطاب الأصولي يحدّد ثلاث طرائق لمعرفة الناسخ من المنسوخ، وهي قول الرسول أو إجماع الأمّة أو التاريخ(130)، لكن في المستوى العملي لا يمكن الاعتماد على أقوال الرسول في تقرير النسخ إلا على سبيل التأويل، مثل اعتبار حديث «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**» أحد الأمثلة على نسخ السنّة بالسنّة، كما لا يمكن التعويل على الإجماع في ظلّ اختلاف العلماء في تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة وعددها. أمّا التاريخ، فإنّه مقياس مستحيل لأنّه يقتضي معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر بعيد المنال، فحين سأل محمد بن سيرين عكرمة: لماذا لم يؤلّف الصحابة القرآن كما أُنزل الأول فالأول، كان جوابه: «لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا»(131). أمّا المثال الثاني فهو قيام مفهوم النسخ عند الفقهاء والأصوليين على إبدال آية، مكان آية باعتبار أن الوحدة الأساسية في النص القرآني هي الآية لكن في المستوى التطبيقي أجاز الأصوليون بقاء جزء من الآية، محكماً ونسخ جزء آخر. يقول ابن العربي: «ومن أغرب آية في النسخ قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، أوّلها وآخرها منسوخان ووسطها محكم»(132). كما أجازوا نسخ جزء من آية بجزء من آية ثانية، من ذلك اعتبار أغلب العلماء أن جزءاً من الآية 184 من سورة البقرة(133)، هو ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، منسوخ بجزء من الآية 185(134)، وهو ﴿فَمَن شَهِدَ

---

(130) يقول ابن الحاجب: «النصان إن تعارضا من كل وجه، معلومين أو مظنونين، وعُلم تأخر أحدهما، فالمتأخر ناسخ، ويعرف ذلك بقول ﷺ: هذا ناسخ وهذا منسوخ، أو ما في معناه، مثل: «**كنت نهيتكم**»، أو بإجماع الأمة على ذلك، أو بالتاريخ، ولا يثبت بقول الصحابي: كان الحكم كذا ثم نسخ، فإنّه قد يكون عن اجتهاده». **منتهى الوصول**، ص 121.

(131) راجع السيوطي، **الإتقان**، 3/ 58؛ ونصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص 121.

(132) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 40 ـ 41.

(133) ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

(134) ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾. يقول ابن عباس «كان الرجل يصبح صائماً والمرأة في شهر رمضان، ثم إن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، فنسختها ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾. ومن المهم أن نبرز وجود عدّة تأويلات للجزء المذكور من الآية 184، فهناك فريق يرى أن «لا» مقدرة، أي أن المقصود هو : وعلى الذين لا يطيقونه. ورأى فريق ثان أن ﴿يُطِيقُونَهُۥ﴾ بمعنى : يتجشّمونه ويعجزون عنه. بينما رأى فريق ثالث أن المعنى هو : كانوا يطيقونه ثم عجزوا، وحصروهم في الشيخ والعجوز والحبلى والمرضع متى خشيت على ولدها[135].

ولئن لم يكن لهذه التأويلات المتعددة أثر في الواقع التاريخي والتشريعي، بسبب هيمنة تأويل الأغلبية التي اعتمدت على النسخ، فإن هذا التأويل لا يمكن أن يستقيم، لأنّ الآيتين 184 و185 من سورة البقرة تحتويان على نفس الأحكام بالنسبة إلى المريض والمسافر، لذلك لا يمكن اعتبار إحداهما ناسخة للأخرى، وفضلاً عن هذا إذا كانت الآية 185 سكتت عن الفدية على الذين يطيقون الصوم فإنها أضافت مبدأ يشملها هو ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[136].

هكذا إذن خضع النسخ كغيره من المباحث الأصولية لاجتهادات أصوليين محكومين بإكراهات مذهبية وسياسية واجتماعية واقتصادية، واستُخدم أداة لإبطال الآيات التي لا تنسجم ومصالح الأصوليين والفئات التي يمثّلونها. وهذا ما عبّر عنه بكل وضوح ابن عربي حين اتهم الفقهاء بنسخ الشريعة بأهوائهم. يقول : «لمّا طلب العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة، ليمشوا[137] أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس ليستندوا[138] في ذلك إلى أمر شرعي، مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتي به. إن هؤلاء الفقهاء ينسخون الشريعة بأهوائهم ولا أعظم من هذا النسخ»[139].

---

(135) راجع عبد المجيد الشرفي: حول الآيات 183 ـ 187 من سورة البقرة، ضمن «بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين»، ص 73.

(136) عبد المجيد الشرفي، المرجع المذكور، ص 77.

(137) هكذا في المصدر.

(138) هكذا في المصدر.

(139) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، 3/ 69 ـ 70.

وإزاء الإشكالات التي طرأت على مبحث النسخ يمكن أن نتساءل: هل يُعدّ نسخ آيات سابقة نسخاً نهائيًا وقاطعاً أم إن مراجعة ذلك أمر ممكن؟ اعتبر عدد من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث أن المراجعة ضرورية لتطوير التشريع الإسلامي. يقول محمد محمود طه: «وتطوّر الشريعة كما أسلفنا القول إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نصّ كان هو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكم إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾. قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ يعني ما نلغي ونرفع من حكم آية. قوله ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ يعني نؤجل من فعل حكمها.. ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ يعني أقرب لفهم الناس وأدخل في حكم وقتهم من المنسأة.. ﴿أَوْ مِثْلِهَآ﴾ يعني نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يعين حينها، فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة. وللقرن السابع آيات الفروع وللقرن العشرين آيات الأصول، وهذه هي الحكمة وراء النسخ، فليس النسخ إذن إلغاء تامًا وإنما هو إرجاء يتحيّن الحين ويتوقّت الوقت. ونحن في تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة وراء النص، فإذا خدمت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل فرضها حتى استنفدته وأصبحت غير كافية للوقت الجديد ـ القرن العشرين ـ فقد حان الحين لنسخها هي وبعث آية الأصل التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد»[140].

لقد أوردنا هذا النص الطويل لأهميته الكبيرة فهو يعدّ ثورة على المنظومة الأصولية القديمة ومحاولة لملاءمة الأحكام الشرعية مع الواقع من خلال الدعوة إلى تغييرها كلما تغيرت الوقائع، وفي هذا خروج جريء عن الالتزام بالأحكام القرآنية التزاماً حرفيًا.

(140) محمد محمود طه، **الرسالة الثانية من الإسلام**، ص 9 ـ 10.

# خاتمة الباب الرابع

تؤكّد المباحث السابقة أن التبرير من أهمّ الوظائف التي أُنيطت بالنظريّة الأصوليّة الفقهية. فهذه النظرية ظهرت في فترة لاحقة لبروز الفقه، لذلك كان من غاياتها الرئيسية تبرير اجتهادات السلف والدفاع عن اختياراتهم وأحكامهم في المسائل المختلفة. وبناء على هذا سعينا على امتداد هذا الباب إلى تكريس مقاربة غير شائعة في الدراسات الخاصّة بأصول الفقه تتمثّل في اختيار مواضيع بحث لا تخصّص لها المدوّنة الأصولية عادةً مباحث مستقلة ومطوّلة، بل قد لا تذكرها إلا نادراً أو عرضاً. وترتب على هذا نقص في المادة وتشتّت لم نتجاوزه إلى حدّ ما إلا بفضل ما وفّرته لنا التقنيات الحديثة من إمكانيات بحث في المصادر لا تتأتّى بسهولة للباحث المكتفي بالطرائق التقليدية للدرس. أضف إلى ذلك أنّ الانفتاح على مصادر غير أصولية ساعدنا في إثراء المادة التي جمعناها.

وقد نظرنا أولاً في تبرير الأصوليين لأوضاع الفئات المحرومة من السلطة. وهذا المستوى من التبرير وإن بدا اجتماعي الطابع فإنّه لا يخلو من أبعاد دينيّة وسياسية. واستخلصنا من الفصول الثلاثة الخاصة بالعوام والعبيد والنساء أن همّ الأصوليين لم يتمثّل مطلقاً في تغيير وضعية هذه الفئات أو المناداة بتسويتها بباقي الفئات، بل انصبّ مجهودهم على التبرير الديني لمنزلة هذه الشرائح السلبية والهامشية. وتجلّى الموقف الأصولي متحاملاً على هذه الأصناف الاجتماعية من خلال إقصائها من الشهادة ومن الإجماع ومن المشاركة السياسية. ووظفت للإقناع بهذه الآراء آليات تقوم خاصّة على التأويل لإنطاق النصوص القرآنية أو الأحاديث بما يريد الأصوليون قوله. وهكذا وقع التعسّف على النصّ وتعطيله أحياناً عبر تخصيصه بالإجماع مثلاً.

ومن الواضح إذن أن الأصوليين يخدمون في هذا المستوى مصالح السلطتين السياسية والدينية المتحالفتين من أجل حفظ التوازن الاجتماعي وتثبيت الوضع الاجتماعي على حاله، فهذا من شأنه أن يعمّ بالخير على الأصوليين والحكّام في الآن ذاته.

وقد تجلّى التعاضد بين أصحاب النفوذ السياسي والعلماء من خلال ما قامت به **المدوّنة الأصولية والفقهية** من تبرير علني للنظام القائم. يقول ابن الجوزي في هذا الشأن: «ومن تلبيس إبليس على الفقهاء مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك. وربّما رخّصوا لهم فيما لا رخصة فيه لينالوا من دنياهم عَرَضاً فيقع بذلك الفساد»[1]. إن هذه الشهادة على قدْر كبير من الأهميّة لأنّها تأتي من داخل الفكر السنّي لتكشف تجاوزات المؤسسة الفقهية في صلتها بالحكّام، ولتبرز أن الغايات الدنيوية تغلبت على بعض ممثلي تلك المؤسسة، فأباحوا لأنفسهم خرق قواعد الشرع إرضاء للقائمين بالحكم. وبناء على هذا استخلصنا أن الفكر الأصولي السنّي اتفق ممثّلوه على إسباغ الشرعية على كلّ نظام قائم[2]، حتى إن كان ظالماً. وقد تعدّدت مسالك تبرير مشروعية السلطة فهي تارة تأويل النص القرآني بحصر دلالته في معنى وحيد يؤكّد ضرورة طاعة النظام الحاكم، وتارة أخرى توظّف الأحاديث لتسويغ الرضا بحكّام العصر ولزوم الخضوع لمشيئتهم. ولعلّ الاتجاه الغالب على الخط السياسي السنّي التعويل على شرعية السلطة من خلال الرجوع إلى فعل السلف، لذلك استُدعي مفهوم سنّة الخلفاء ودليل الإجماع للتأكيد على أن اختيار أبي بكر والخلفاء من بعده تمّ على أساس الإجماع. لكن هذه المواقف السنّية كان لها دائما من يعارضها، فشروط أهل السنّة في الخلافة والإجماع لم ترض غير السنّيين لأنّها تُقصي المسلمين الذين لا ينتمون إلى قريش أو إلى أهل السنّة من تولّي الإمامة أو الدخول في الإجماع، والحال أن النصوص القرآنية تدعو إلى المساواة بين المسلمين وعدم التفاضل بينهم إلا على أساس التقوى. وهكذا قامت المنظومة الأصولية غير السنّية بمواجهة

---

(1) عبد الرحمان بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص 116.

(2) انظر: Talbi, M., *Les structures et les caractéristiques de l'état islamique traditionnel.*, *Les cahiers de Tunisie,* nº 143-144, Tunis, 1988, pp. 231 - 256.

الأطروحات السنّيّة فرفضت إمامة الظالم وامتنعت عن شرعنة حكم المتغلب ورأت أنّها أحقّ بأن تسمّى بأهل السنّة والجماعة. وهذه المواقف تمثّل في بُعد من أبعادها تبريراً لمعارضة النظام السياسي والإيديولوجي السنّي ودفاعاً عن دول أو نظريات سياسية اختارت التصدّي للنظرية السنّيّة.

ولمّا كان التبرير الأصولي لا يقتصر على الواقع السياسي والاجتماعي وإنّما يمتدّ إلى بقيّة مستويات الواقع التاريخي ارتأينا النظر في قضيّة النسخ بوصفها أحد أهمّ تجليات التبرير الأصولي، فالنسخ حلّ أساسي لتجاوز التعارض بين النصوص التأسيسية، كما أنّه أداة تبرير لأحكام أجمع عليها العلماء السابقون تباين النصّ غالباً. وقد خصّصنا قسماً تطبيقيًا لتوضيح هذا الموقف النظري، فاستخلصنا أن النصّ القرآني منح الأولية للوصيّة على الميراث، إلا أن السنّة والإجماع وتوظيف مبدأ النسخ همّش الأحكام الخاصّة بالوصيّة.

وبناء على هذه المعطيات يمكن تفسير التبرير الأصولي بأنّ الفقهاء دوّنوا الفقه طِبق العقلية الغالبة. وانعكست في تدوينهم مقتضيات السياق السياسي والاجتماعي. ولمّا ظهر التدوين في أصول الفقه في مرحلة لاحقة كانت أحكام الفقهاء قد اكتسبت بمرور الزمن قدسية خاصة لدى غالبية المسلمين بحكم أنّهم من السلف الصالح، وبوصفهم قريبين من عهد النبوّة والصحابة والتابعين. فلم يستطع الأصوليون تغيير هذه الأحكام وإنّما أسبغوا المشروعية عليها. وكان من نتائج هذا العمل التبريري إخراج فئات كبرى من الجماعة المسلمة من الزمن والحكم عليها بالبقاء على هامش التاريخ. وهي حتى إن أسهمت في صنع التاريخ فإنّ ذلك يتمّ عن طريق التمرّد والثورات[3].

كما أن التبرير الأصولي في المستوى السياسي وإن غُلّف بالنصوص الدينية فإنّه لم يؤدّ إلى نتائجه المطلوبة، لأنّ النُظُم التي دافع عنها الأصوليون كان لها دائما من يعارضها ويستخدم الدين لغاياته السياسية. وإذن فإنّ القراءة التاريخية تفيدنا أنّه لا توجد شرعية دينية لأيّ نظام حكم، وأن الدين قد وظّف لصالح الحكّام أو المتمرّدين عليهم.

(3) انظر مثلاً: محمد حسن، «حركات العامة بمدن إفريقية في العهد الحفصي» ضمن **المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي**، ص 265.

## الباب الخامس

# أصول الفقه وتكريس الانفصال عن الواقع التاريخي

# تمهيد

إنّ ما حفزنا إلى بحث مسألة الانفصال بين الأصول والواقع أن من يطالع كتب أصول الفقه لا يكاد يعثر على أثر السياق التاريخي الذي دوّنت فيه، فكأنّها كتبت في عصر واحد. ولذلك غابت الأحداث الكبرى التي عاينها الأصوليون. لكن في المقابل فإن الحاضر في هذه المصادر الأصولية النصوص القرآنية والأحاديث وأقوال السلف من الصحابة والتابعين والعلماء، وهذا يعني أن المستندات النظرية التي تشدّ أسس الفكر الأصولي تنتمي إلى الماضي. وبناء على هذا نظرنا في الإجماع بوصفه يثبت حجّيّة أهمّ الأصول لنرى إن كان يقوم في مفهومه وشروطه ونتائجه على اعتبار الواقع، أم إنّه يغيّبه وينتقي منه ما يتناسب وغايات الأصوليين المذهبية والعقائدية.

وتوقفنا عند قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف، ورأينا أنّها قاعدة يتشبث بها الفكر الأصولي تكريساً لسلطة الماضي. كما درسنا قاعدة أخرى توصل إلى النتيجة نفسها لأنّها تنصّ على منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق.

ويبدو أن ما يبرّر مثل هذه الآراء تضخيم الماضي وأعلامه من السلف عموماً والصحابة على وجه التخصيص. واقتضى منا هذا فتح ملف طواه الفكر السنّي منذ أمد بعيد، وهو عدالة الصحابة. ونحن واعون أن هذه المسألة محوريّة في الفكر الإسلامي ترتبت عليها نتائج كثيرة وأنّها تحتاج إلى دراسات نظرية وتطبيقية لا تقتصر على ما أنتجه الفكر السنّي بل تشمل أيضاً الفكر الشيعي وفكر المعتزلة والخوارج والإباضية.

ويكفي للتدليل على أن الصحابة سلطة مرجعية أساسية يحتكم إليها الأصوليون السنّيّون أن كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** للآمدي تتواتر فيه كلمة الصحابة 144 مرّة وكلمة الصحابي 29 مرّة. وممّا ينجرّ عن ذلك ارتهان الاجتهاد الأصولي بزمن الصحابة وواقعهم المخصوص.

والظاهر أن ما يقف خلف تعظيم شأن الصحابة رؤية مثالية تنزيهية تتخذ من التعديل الكلي والمطلق لهم سبيلاً إلى مواجهة مبدأ عصمة الأئمّة عند الشيعة. ومن هذا المنطلق حاولنا إجلاء الآليات التي استُخدمت لتحقيق هذه الآراء سواءٌ كانت تأويلات لنصوص قرآنية أو أحاديث، وسعينا إلى مقاربة المسألة من غير زاوية النظر السنّيّة لنتبيّن مدى تجانس مختلف تيارات الفكر الإسلامي في معالجة القضايا الأصولية، وتوقفنا لذلك عند نقد الصحابة في المذهب الإباضي ثم لدى المعتزلة والشيعة، وهذا النقد اعتمد التاريخ للحكم على جيل الصحابة وعدّل من أحكام السنّيّين التمجيدية إزاءهم وأسهم في تعميق الخلاف بين الفكر السنّي وغير السنّيين. وقد تجلّى ذلك في مباحث أصولية كثيرة أُقصي منها المبتدِع فلم يقع الاعتراف بمروياته وشهادته ولم يُقبل دخوله ضمن أهل الإجماع ولم يُعتدّ باجتهاده، كما مُنع من المشاركة السياسية ومن تولّي مناصب سياسية عليا، كالإمامة والوزارة والقضاء، وحُرم كذلك من كثير من الحقوق الاجتماعية، كالميراث. وتُعدّ هذه المواقف منفصلة عن الواقع التاريخي، لأنّها تزيح منه فئات كثيرة من المسلمين وتهمشها حتى تتيح الفرصة للمؤسسة الدينية السنّيّة لكي تفرض اجتهاداتها. لكن هل كانت تلك الاجتهادات مستجيبة لما يحدث من تغيُّر في الواقع التاريخي أم إنّها ظلّت على هامشه؟

حاولنا الإجابة عن هذا السؤال المركزي في فصل خاص، فنظرنا أولاً في شروط الاجتهاد لنفحص مدى حضور الواقع ومشاغل الناس فيها، ثم انتقلنا ثانياً إلى بحث مجال الاجتهاد، فهل خصّصت **المدوّنة الأصولية** حيّزاً للتنظير للاجتهاد في القضايا التي تطرأ في كلّ عصر وتقتضي رأي المجتهدين فيها؟ هل انعتق الأصوليون من سلطة اجتهادات الرسول والصحابة؟ وهل أباحوا الاجتهاد في الأصول، ومنها النصوص الدينية أو منعوه؟

# الفصل الأول

# الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي

تُعدّ نظريّة الإجماع الأصوليّة شاهداً جليًا على افتراق التأصيل الفقهي عن الواقع التاريخي. فبداية من مفهومه الانتقائي المقتصر على المجتهدين نلمس هذا البُعد عن الناس والواقع، لأنّ إقصاء أغلب فئات المجتمع من تعريف الإجماع يدلّ بوضوح على أنّ مصالح هذه الفئات ومشاغلها وطموحاتها سيقع إهمالها وتهميشها. وعندما ننظر في أدلّة حجّيّة الإجماع التي أرهقت عقول الأصوليين لإسباغ المشروعية الدينية على هذا الأصل نستنتج أنّهم أهملوا الحجة الأساسية التي استدعت التنظير للإجماع، وهي ما ساد الممارسة الفقهية والقضائية من اضطراب وفوضى بسبب تفاقم خلافات الفقهاء والمدارس الفقهية، ممّا اقتضى بروز نظرية توحّد هذه الأحكام المختلفة وتبرّر الاختيارات الفقهية التي تناسب الظرف التاريخي والمجموعة. وهكذا تُنوسيت نشأة هذا الأصل من رحم الواقع التاريخي ومن أجل غاية تاريخية رمزية هي تحقيق التجانس والوحدة للجماعة الإسلامية، وغاص الخطاب الأصولي في مسائل نظرية ينتفي من أغلبها الارتباط بالواقع والتاريخ، بل قد تبدو صلته بغير الواقع الملموس أكثر وضوحاً. من ذلك إقحام الجنّ في إطار أهل الإجماع. يقول ابن حزم: «اتفقنا نحن وجميع أهل الإسلام إنسهم وجنّهم في كلّ زمان إجماعاً صحيحاً متيقناً على أنّ القرآن.. وكل

ما قاله محمد ﷺ فإنّه حقّ لازم لكل واحد وأنّه دين الإسلام»[1].

ويتبدّى انفصال نظرية الإجماع عن واقعها من خلال النتيجة التي تصل إليها، وهي عصمة الأمّة وإجماعها، فلا توجد عبر التاريخ أمة عُصمت من الأخطاء، وتاريخ الجماعة المسلمة شاهد بفتنه وحروبه وتقاتل شعوبه على هذا. وهكذا، هل يمكن أن نقرّ بعصمة الأمّة في أمور الدين والحال أنّها غير معصومة في أمور الدنيا؟ وهل يمكن أن نعترف بها وهي تقصي العوام المكلّفين وطلبة الفقهاء وعلماء المذاهب غير السنّيّة؟ وحتى ما حاوله بعض الأصوليين من إدماج العوام في إطار الأمة المعصومة فإنّه يندرج في إطار الحلول التلفيقية البعيدة عن المنطق والواقع. يقول الطوفي: «العامّي إذا فهم الحكم ودليله قد يفهمه، وقد يخطر له رأي ومشورة. وبالجملة هو أكمل ممّن ليس بمكلف. فإن قيل: التكليف المجرد عن أهلية النظر لا تأثير له في الاجتهاد فلا يكون فارقاً بين العامّي وبين الصبي والمجنون، قلنا: بل يتّجه كونه فارقاً بينهما، لجواز أن تكون عصمة الأمة فائضة منْصبة عليها من العصمة النبوية، فيصيب العامي المكلّف منها بقسطه»[2]

وإذا كانت **المدوّنة الأصوليّة** تقصي العوام متذرعة بجهلها وعدم ارتقائها إلى منزلة الاجتهاد، أفلا يعدّ إقصاء علماء مسلمين غير سنّيّين هدماً لمفهوم الإجماع ووحدة الأمّة؟ وما الذي يبرّر عدم الاعتداد به في الإجماع، سواءٌ كفّر ببدعته أو لم يكفّر، كما يذهب إلى ذلك الآمدي[3]؟ إن بُعد مثل هذه الأفكار عن مراعاة الواقع التاريخي بقواه المتنوّعة والمختلفة وإضرارها بتجانس الأمّة هو الذي دفع بعض الأصوليين إلى البحث عن حلول وسط تخفّف من الإقصاء الذي ضربه السنّيّون على مسلمي المذاهب الأخرى. لكن هذه الحلول كثيراً ما كانت صعبة التطبيق، لأنّها غير واقعية، من ذلك قول الطوفي: «إن الخوارج اختُلف في

(1) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 525.
(2) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 32 ـ 33.
(3) «يروي الطوفي قول الآمدي:.. إذا كان المجتهد مبتدعاً، فإن كُفّر ببدعته، فلا خلاف في عدم اعتبار موافقته ومخالفته لعدم دخوله في مسمّى الأمّة الإسلامية.. وإن لم يُكفّر ببدعته فحكى أقوالاً، ثالثها: لا ينعقد الإجماع عليه بل على غيره». المصدر نفسه، 3/ 402.

تكفيرهم، فأهل الحديث يكفّرونهم فلا يعتبر قول مجتهدي الخوارج فيما أجمع عليه المحدّثون، والفقهاء لا يكفّرون الخوارج، فيعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء»[4].

ولعلّ من أهم تجليات انفصال الإجماع عن الواقع التاريخي اتجاه فريق من الفقهاء الأصوليين إلى إخراج المسائل الدنيوية من مجال الإجماع. يقول السمعاني «وأمّا أمور الدنيا، كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا، فالإجماع ليس بحجة فيها، لأنّ الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول اللّه. وقد ثبت أنّ قوله إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا. وكذلك الإجماع، ولهذا قال النبي «**أنتم أعلم بأمور دنياكم** وأنا أعلم بأمور دينكم»[5] وقد كان النبي إذا رأى رأياً في الحرب راجع الصحابة في ذلك، وربّما ترك رأيه برأيهم»[6]. لكن هذا الموقف جوبه بالرفض من لدن الأصوليين المتكلمين لأنّ أدلة الإجماع في رأيهم عامّة الدلالة في وجوب اتباعه دون تخصيص لموضوعه[7]. وقد يوهم هذا الرأي أن هؤلاء الأصوليين يراعون الواقع، خاصّة أن بعضهم سمح بمخالفة إجماع العصر الأول في الأمور الدنيوية، لأنّها مبنيّة على المصالح العاجلة المحتملة الزوال[8]، لكن الوهم يتبخر حين نجد أصحاب هذا الاتجاه يبررون إدخال الأمور الدنيويّة ضمن مجال الإجماع لتكريس هيمنته وسلطته على كافّة مناحي الحياة الدينية والدنيوية، ومن أجل هذا يقع تشبيه الإجماع بالوحي، يقول الأنصاري متحدثاً عن الإجماع : «وليس هو إلا كالوحي في الحجّيّة. والوحي حجة في الكل»[9]. ولا ريب أن هذا التشبيه يزيد من غربة نظرية الإجماع عن الواقع ومحاولة جذبها نحو عالم الغيب. وفي هذا الاتجاه أيضاً يُعتبر اشتراط الأصوليين

---

(4) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 4/ 525.

(5) انظر فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، 6/ 134. وممّن روى الحديث ابن ماجه في **سننه**، 2/ 825.

(6) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 486؛ وانظر نفس الرأي لدى الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 687 - 688.

(7) راجع مثلاً الآمدي، **الإحكام**، 1/ 346.

(8) انظر السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 766.

(9) الأنصاري، **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**، 2/ 246.

انقراض العصر مظهراً من مظاهر الطابع الماضوي للإجماع، فبمقتضى هذا الشرط لا يُعتدّ بإجماع علماء عصر ما إلا إثر وفاتهم، خشية من تراجع بعضهم عن إجماعه. وينجرّ عن هذا خاصّة تعليق قرارات الإجماع لمدّة قد تطول إلى حدّ انتهاء الأسباب التي دفعت إلى ذلك الإجماع، وهكذا يتحوّل الإجماع إلى خارج أيدي الأحياء، لأنّه يعبّر عن إرادة الأموات واختيارات الماضي. ويندرج في هذا الإطار المفهوم الأصولي للإجماع عند أهل الظاهر، وهو مفهوم يقصره على الصحابة دون غيرهم. يقول ابن حزم : «قال سليمان وكثير من أصحابنا : لا إجماع إلا إجماع الصحابة، واحتجّ في ذلك بأنّهم شهدوا التوقيف من رسول اللّه. وقد صحّ أنّه لا إجماع إلا عن توقيف. وأيضاً فإنّهم (رض) كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من الناس سواهم، ومَنْ هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به. وأمّا كل عصر بعدهم فإنما بعض المؤمنين لا كلّهم»[10]. ويُبرز هذا القول انفصال الفكر الأصولي عن الواقع في مستويات عدّة، ففي المستوى الأوّل يعدّ رفض ما عدا إجماع الصحابة انشداداً إلى الماضي وسلطة السلف وتجميداً لعمليّة الاجتهاد، بقصرها على ما توصل إليه الصحابة، وفي المستوى الثاني يعدّ تقييد صحة الإجماع بوجود التوقيف أو النص مؤذناً بنهاية الإجماع لأنّ الحجّة تصبح في المستند النصي لا في الإجماع، وفضلاً عن ذلك فإن النصوص مهما كثرت لا يمكن أن تستوعب قضايا الواقع المتجددة والمتواصلة، لأنّه من المحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى[11]. أمّا في المستوى الثالث فإنّ تفضيل الصحابة على غيرهم من المؤمنين في باقي العصور من شأنه مناقضة أدلّة الإجماع العامّة غير المصرّحة بأفضلية جيل على جيل وعصر على عصر، وقد انجرّت عن هذه الرؤية الماضوية عدة قواعد أصولية تكرّس سلطة الماضي، من ذلك تقديم الإجماع السابق على اللاحق في حال التعارض بينهما. يقول الرهوني : «وإذا تعارض إجماعان قُدِّم السابق، كإجماع الصحابة على إجماع التابعين»[12] ولئن كان ما يبرّر مثل هذا الرأي علوّ رتبة الصحابة بسبب قربهم من الرسول، فإن خطورته أنّه انسحب على العصور اللاحقة، وتحول الماضي إلى عصر

(10) ابن حزم، **الإحكام**، 4/ 539.

(11) راجع رجاء بن سلامة، **الإجماع بين النظرية والتاريخ**، المقال المذكور، ص 73.

(12) الرهوني، **تحفة المسؤول**، 4/ 318.

ذهبي وعلماؤه إلى نماذج يجب اتّباعها، باعتبار أن الحق إلى جانبها وفي أقوالها وأفعالها، وأن ما حدث بعدها ليس سوى ابتداع مذموم، وقد دافع الأصوليون عن هذه الرؤية التي تدفع الناس إلى الخلف لا إلى الأمام، لذلك يقول الجويني في سياق إثبات حجّيّة الإجماع اعتماداً على الحديث : «والأولى أن نقول قد علمنا قطعاً انتشار احتجاج السلف في الحث على موافقة الأمة واتّباعها والزجر على مخالفتها بهذه الأخبار التي ذكرناها، وما أبدع مبدع في الأعصر الخالية بدعة إلا وبّخه علماء عصره على ترك الاتّباع وإيثار الابتداع واحتجوا عليه بالألفاظ (الأحاديث) التي قدّمناها»[13].

وبناء على هذا اتفق أغلب الأصوليين على أنّه إذا اتفقت الصحابة على قولين أو وقعت النازلة في عصر فاختلف العلماء فيها على وجهين، فلا يجوز إحداث قول ثالث. ويعبّر ابن العربي عن إحدى حجج أصحاب هذا المذهب قائلاً: «وأما من منعه فقال : إن الظنون قد اتفقت والخواطر قد اجتمعت على ترجيح هذين الوجهين على سائر الوجوه، فيكون نبذ ما سواهما واجباً كما نبذنا في الإجماع سائر الوجوه كلها إلا المجتمع عليه. وبهذا أقول»[14]. وقد عبّرت قواعد أصولية أخرى في مباحث الإجماع عن نفس هذا المعنى المؤدي إلى تكريس سلطة الماضي، من أهمّها قاعدتان سنتوقّف قليلاً لتحليلهما، وهما منع الإجماع بعد الخلاف ومنع نسخ الإجماع.

**أ ـ تكريس سلطة الماضي من خلال قاعدة منع الإجماع بعد الخلاف :**

يتجلّى تكريس الإجماع لسلطة الماضي والسلف من خلال ما قرّره أغلب ممثّلي **المدوّنة الأصولية الفقهية** من نفي إجماع أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف في العصر الأول. لكن هذا لم يمنع من بقاء المسألة عرضة للاختلاف بين المذاهب والفرق الإسلامية وداخل المذهب الواحد كذلك، ولعلّ هذا ما دفع بعض العلماء إلى اعتبارها مسألة اجتهادية إلى قيام الساعة[15]، وهو اعتراف منه

(13) الجويني، **التلخيص**، ص 375.

(14) ابن العربي، **المحصول**، ص 123.

(15) راجع **فتاوى السبكي**، باب «جامع»، فصل «القاضي إذا أحرم بالحج هل لنوابه أن يعقدوا النكاح»، موقع جامع الفقه الإسلامي، بشبكة الإنترنت.

بانعدام حلّ نهائي لها. لكنّ الأصوليين لا يتّفقون مع هذا الرأي، لأنّ كلّ فريق من المانعين أو المجيزين يعتقد أن مذهبه هو الحق الذي لا يمكن مخالفته، وأن باب النقاش في هذه المسألة قد طوي ملفّه. غير أنّ الواقع التاريخي يُظهر خلاف ذلك، فقد عثرنا على معطى تاريخي موثق يبرز أن المسألة ظلّت محلّ نظر ونقاش في مجالس العلماء والقضاة والمتصوّفة في القرن الثامن للهجرة[16]، مما يدلّ على أن أمرها لم يحسم كما يرغب في الإيهام بذلك أغلب الأصوليين.

وقد تمسّك بموقف المنع أغلب فقهاء الشافعية ومتكلميهم ممّن ألّفوا في أصول الفقه. يقول الشيرازي «إذا اختلف الصحابة على قولين وانقرض العصر، ثم أجمع التابعون على أحدهما، لم تصر المسألة إجماعاً في قول عامة أصحابنا»[17]

واعتبر أبو الوليد الباجي أن مذهب المنع تبنّاه كافة أصحابه من أتباع المذهب المالكي[18]، إلا أنّ هذا الرأي يجانب الحقيقة التاريخية لأنّ بعض علماء المالكية جوّزوا إجماع العصر الثاني بعد خلاف العصر الأول[19]. وقد حدث الأمر نفسه في المذهب الحنبلي، فأغلب علمائه أعلنوا موقف المنع، إلا أنّ عدداً منهم خالفوهم في ذلك[20]. أمّا في إطار المذهب الحنفي فإنّ المسألة غير محسومة، لأنّ بعض علمائه يقرّون أنّها مسألة خلافية، يقول الإمام الحلواني (ت 448 هـ): «إن هذه المسألة مختلفة بين أصحابنا: عند أبي حنيفة يكون مانعاً وعند صاحبيه لا يكون مانعاً»[21].

---

(16) يقول السبكي: «قال رحمه اللّه حضرت يوم الجمعة مستهلّ جمادى الآخرة سنة 734 بخانقاه سعيد السعداء وبها جمع من الفضلاء، منهم شيخ الشيوخ علاء الدين القونوي وجلال الدين الخطيب حين أوتي به ليولى قضاء الشام، فوقع البحث في مسائل متعددة وانجرّ الكلام إلى مسألة إجماع العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، فنقلت أن الأصحّ من مذهب الشافعي أنّه لا يكون إجماعاً، بخلاف ما هو المرجح عند الإمام فخر الدين». المصدر نفسه.

(17) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 726.

(18) راجع الباجي، **الإشارات**، ص 92.

(19) انظر الرهوني، **تحفة المسؤول**، 2/ 284.

(20) يقول ابن اللحام: «اتفاق العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول بعد أن استقرّ خلافهم ليس إجماعاً عند إمامنا وأكثر أصحابه، خلافاً لأبي الخطاب وغيره». **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد**، ص 79.

(21) راجع السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 730.

والمُلاحظ أن حجج أصحاب موقف المنع تنقسم إلى نقلية وعقلية، فالنوع الأول صدع به بالخصوص الأصوليون الفقهاء، كأبي إسحاق الشيرازي والسمعاني. أمّا النوع الثاني فقد ذكره الأصوليون المتكلمون كالجويني. وهكذا تعلّق من ذهب إلى المذهب الأوّل بهذا الجزء من الآية: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]. يقول السمعاني: «فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنّة، وأهل العصر الأول قد ردّوا الحادثة إلى الكتاب والسنّة فوجدوا الحادثة مجتهداً فيها. وقد انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى اللَّه على التابعين بحسن المتابعة، فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة ولم يكونوا متبعين، فدلّ أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأوّل فيها وأنّها مستمرّة على ذلك»[22] وهذه الحجّة قد توهم أن مخالفة أهل العصر الثاني تجمد اجتهاد العصر السابق أو تنهيه، وهذا الرأي صدر بلا شكّ نتيجة القداسة التي اكتسبتها سلطة الماضي والسلف من صحابة وغيرهم، وكان بالإمكان اعتبار اجتهاد اللاحقين أو الخلف تجديداً لعملية الاجتهاد، وإغناء لها، ومسعى بشريًا طبيعيًا للتواؤم مع مقتضيات الواقع الجديد. لكن هذا لم يكن من اليسير تدبُّره، بسبب ما طرأ في التاريخ الإسلامي من اضطرابات وحروب وفتن وتدهور للقيم والأخلاق، لذلك كانت الدعوة إلى أن يكون اتّباع السلف الصالح مركب النجاة للخلف. يقول القاضي عبد الوهاب المالكي: «وفي اتّباع السلف الصالح النجاة، وهم القدوة في تأويل ما تأوّلوه واستخراج ما استنبطوه، وإذا اختلفوا في الفروع والحوادث لم يخرج عن جماعتهم»[23].

واستدلّ أتباع هذا الاتجاه كذلك بحديث: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»، فهو يدلّ في نظرهم على جواز الأخذ بقول كلّ فريق منهم. لكنّ المجيزين للإجماع بعد الخلاف يقولون: «إذا اتفق التابعون على أحدهما لا يجوز الأخذ بالآخر»، وهذا خلاف ما يقتضيه عموم الخبر[24]. وبناء على هذا اعتبر اختلاف الصحابة في المسألة على قولين، لذلك لا يجوز للتابعين إبطال هذا

(22) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 2/ 31.

(23) القاضي عبد الوهاب، **الإجماع**، ص 259. انظر ملحق ابن القصار، «المقدّمة في الأصول».

(24) انظر الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 727.

الإجماع باتفاق من جهتهم. وهذا الاستدلال ينطوي على أكثر من مغالطة، فهو يصف اختلاف الصحابة بأنّه إجماع، وهذا من قبيل تجاوز الحقيقة التاريخية، لأنّ بقاء الاختلاف يُخبر عن عدم قدرتهم على الاتفاق على رأي مجمع عليه في المسألة. ثم إذا افترضنا جدلاً أن اختلاف الصحابة يعدّ إجماعاً منهم على تسويغ الاجتهاد، فلماذا يُحصر الاجتهاد في القولين السابقين بالضرورة؟ ألا يمكن اعتبار اجتهادات غيرهم من المعاصرين واللاحقين؟ وهل الاجتهاد حكر على السابقين وليس من حقّ اللاحقين؟ وبأيّ حجّة يصدر الأصولي حكم التحريم على اجتهاد التابعي كما فعل الشيرازي[25] ويناقض ما ينطلق منه من اعتبار أن اللّه هو المشرع وليس الإنسان؟

ولعلّ الخطاب الأصولي قد بلغ أعلى درجات الانقطاع عن الواقع التاريخي حين اعتبر أنّ من الحجج العقلية على منع إجماع العصر الثاني اعتبار الصحابي الميّت كالحيّ في ما أفتى به، وكأنّ الواقع لم يتغيّر ولم تحدث ظروف أو معطيات جديدة تجعل ذلك الاجتهاد غير منسجم مع الواقع الجديد بعده. يقول ابن القصار: «والجيد وهو الذي يختاره شيخنا أبو بكر الأبهري أن الخلاف باق، وذلك أن تقدير المسألة أن يكون قول الصحابي المخالف بمنزلة حضوره مع التابعين وكونه حيًّا معهم، وكونه ميّتاً لا يسقط خلافه لهم بإجماعهم على خلافه»[26]

وهكذا يوغل الأصولي في عالمه المثالي النظري ويقدّر أو يفترض الميت حيًّا، ويصرّح أن المذاهب لا تسقط بموت أصحابها ولا تندرس[27]، بالرغم من علمه أن المذاهب قد تسقط بموت أصحابها إن لم تجد من يروّج لها ويتبنّاها، وأنّ كثيراً من مذاهب الفقهاء واجتهاداتهم قد غيّرها الفقهاء اللاحقون استجابة للمستجدّات ولمصالحهم الطارئة.

---

(25) يقول الشيرازي: «كما إذا اتفق الصحابة في الحادثة على قول فإنّه يحرّم على التابعين إحداث قول ثان خلاف اتفاقهم». المصدر نفسه، 2/ 727.

(26) ابن القصار، **المقدّمة في الأصول**، ص 159 ـ 160.

(27) ذكر ذلك الجويني في **التلخيص في أصول الفقه**، ص 397، وانظر قول ابن النجار: «قال سليم الرازي: وإليه (مذهب المنع) ميل الشافعي. ومن عباراته الرشيقة، المذاهب لا تموت بموت أربابها». **شرح الكوكب المنير**، 2/ 272.

وبناء على هذا الموقف الأصولي تمّ تقييد مجال الاجتهاد عند الجمهور من خلال اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الإجماع. وقد تبنى هذا الشرط لفيف من العلماء من مذاهب مختلفة[28]. وبمقتضى هذا الشرط لم يعد ممكناً للمجتهد أن يقارب المسائل الخلافية لدى السلف للبتّ فيها. ولئن كان هذا الموقف صادراً عن قلّة ثقة بقدرة العقل البشري المتجددة على النظر في مختلف القضايا وعن استنقاص للخلف والأجيال اللاحقة، فإنّ ما يبرّره تضخيم الصحابة إثر بروز مبدإ عدالتهم وعصمتهم، لكن ما فات أصحاب هذا الاتجاه أنّ أقوال الصحابة وأحكامهم المجمع عليها أو المختلف فيها إن هي إلا اجتهادات تعكس واقعهم ومشاغلهم وميولهم، وليست وحياً لا يحقّ تغييره.

وقد أدرك فريق من الأصوليين من الحنفيّة والمعتزلة والمالكية والحنابلة والشيعة خطورة هذا الاتجاه على سلطة العلماء في كل عصر وجيل، فراحوا يدافعون عن جواز إجماعهم بعد خلاف العصر الأول. ويؤصّلون رأيهم اعتماداً على أدلة نقلية وعقلية، أهمّها اعتبار إجماع العصر الثاني إجماعاً معصوماً لأنّه إجماع كلّ الأمّة. يقول القرافي «لنا إن هذا القول قد صار قول كلّ الأمة، لأنّ أهل العصر الثاني هم كلّ الأمّة، فالصواب لا يفوتهم، فيتعيّن قولهم هذا حقّا وما عداه باطلاً»[29] ويبدو أن من أوائل من اعتمد هذا الاستدلال محمد بن الحسن الشيباني، فقد أبطل حكم قاض حكم بجواز بيع أم الولد[30] بعد موت مولاها، لأنّ الصحابة اختلفت في ذلك، ثم أجمع الفقهاء والقضاة على أنّها حرّة لا تباع ولا تورث يقول: «ولم يختلف في ذلك أحد من قضاة المسلمين وفقهائهم في جميع الأمصار إلى يومنا هذا. ولم يكن اللّه ليجمع أمة محمد على ضلالة. . .»[31].

---

(28) تبنّى هذا الشرط الأشعري والجويني والغزالي والرازي والآمدي والصيرفي وأبو يعلى. انظر: «هامش» محقق كتاب ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 2/ 272.

(29) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 278 ـ 279.

(30) أم الولد: كل مملوكة ثبت نسب ولدها من مالك لها، فإنّها إذا أنجبت ولداً وادعاه المالك يثبت نسبه، وتصير الجارية أم ولد له. وحكمها أنّه لا يجوز إخراجها عن ملكه بوجه من الوجوه، ولا يجوز فيها تصرف يفضي إلى بطلان حقها في الحرية. راجع السمرقندي، **التحفة**، 2/ 406 ـ 410.

(31) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 339.

وهكذا يغلّف مبدأ عصمة الإجماع بالمقدس من خلال إقحام اللّه فيه واعتبار أنّه من المستحيل أن يسمح بضلالة الأمّة، لكن كيف نفسّر إذن سماحه بما جرى من حروب بين الصحابة وبين المسلمين اللاحقين، وكيف نبرّر تخلف المسلمين وانقسامهم، ألا يعدّ ذلك من قبيل الضلالة. ومع ذلك لم يتدخّل فيها اللّه؟

إنّ هذا مثال من بين أمثلة كثيرة تبرز المآزق التي يضع فيها التفكير الفقهي والأصولي نفسه لأنه يسعى إلى تبرير أحكام تاريخية عن طريق حجج غيبية، أو باعتماد حلول تهدم أسس موقفه ومنطلقاته، من ذلك تبرير موقف أبي حنيفة الذي كان لا يرى الإجماع الحاصل في مسألة منع بيع أمهات الأولاد بعد الاختلاف الذي كان بين السلف فيه بأنه يرى اختلاف مراتب الإجماع، فبعضها مؤكد، وبعضها غير مؤكد. ومن الجائز ترك بعضها بالاجتهاد[32]. والقياس في هذا على النصوص، ذلك أنّه يوجد نصّ مجمع على معناه ونص مختلف في دلالته، وعلى هذا الأساس هل يبقى لفكرة عصمة الإجماع من معنى؟ وما هوالإجماع المعصوم إن افترضنا أنّه معصوم بالفعل؟ وإذا كان الإجماع الذي لم يسبقه خلاف هو المعصوم، فما الداعي إلى قبول الإجماع بعد الاختلاف؟ إنّ هذه المواقف تندرج في رأينا في إطار محاولة التوفيق بين المواقف الفقهية المتناقضة، فهي تسعى إلى الخلاص من الحرج الذي يشعر به الأصولي، فهو بين مطرقة سلطة الإجماع التي تشرّع لنفوذ العلماء في الواقع التاريخي في العصور المتعاقبة، وسندان موقف إمام المذهب المخالف لهذا الإجماع. وقد دفع هذا الحرج الأصوليين الحنفية إلى تنسيب موقفهم، فقد تشبّثوا بإجازة الإجماع بعد الاختلاف، لكنّهم عدّوه من أدنى مراتب الإجماع وشبّهوه بخبر الواحد المفيد للظنّ لكنه موجب للعمل، وهكذا نجد السرخسي يؤصل هذا الاتجاه انطلاقاً من حديث «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن**» ليقرّ أنّه يدلّ على أنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة، لكن حكمه دون إجماع الصحابة درجة، وهو في منزلة الخبر المشهور، ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف في الحادثة، فهو «في منزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم»[33]. ولئن كانت هذه المراتب تقرّ بوجود إجماع العصر

(32) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 339.

(33) راجع السرخسي، **المحرّر**، 1/ 319.

الثاني وتجيزه، فإنّها تسهم أيضاً في تكريس سلطة الماضي والسلف، لأنّها مؤسسة على مقياس غير موضوعي هو أفضليّة السابق على اللاحق. يقول الخبّازي : «ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصًا، لأنّه لا خلاف فيه، ففيهم عترة الرسول وأهل المدينة، ثمّ الذي ثبت بنصّ بعضهم وسكوت الباقين، لأنّ السكوت في الدلالة دون النصّ، ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف، ثم إجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف»[34] وبالرغم من هذا فإن للموقف الحنفي ميزة الانتباه إلى أن كلّ أنواع الإجماع تعدّ حجّة، مما يخبر عن وعي تاريخي بضرورة منح علماء كل عصر فرصة الاجتهاد وفرض الذات في مجتمعاتهم. وهذا الوعي ينهض على اعتبار أدلّة إثبات حجّيّة الإجماع عامّة الدلالة، ولا توجب التمييز بين إجماع سبقه خلاف وآخر لم يسبقه. يقول السمرقندي : «ولأصحابنا ـ رحمهم اللّه ـ أن الدلائل التي عرفنا بها كون الإجماع حجّة مطلقة لا يوجب الفصل بين إجماع سبقه الخلاف وإجماع لم يسبقه، ومن ادّعى الضدّ فعليه الدليل وأنّه لو جاز وجود الإجماع من التابعين جملة وخرج الحقّ عن جملتهم لجاز خروج الحق عن القرون الأخر بعدهم، فيؤدّي إلى جواز بقاء الأمّة على الضلال أبداً، وإنه خلاف النص والمعقول، على ما نبيّن»[35].

ولئن وظّف الخطاب الأصولي في هذا الشاهد مبدأ عصمة الأمّة لتأكيد مشروعيّة إجماع التابعين ومن بعدهم، وبالتالي صحة إجماع كلّ عصر، فإنّ بعض الأصوليين اعتمد تأويل النص القرآني لنصرة هذا المذهب، فهو ينطلق من الآية ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: 115] ليقرّ أن من خالف إجماع التابعين فقد اتّبع غير سبيل المؤمنين وزعم أن إجماعهم خطأ. ولكي يسبغ المشروعية الدينية على رأيه يقول الكلوذاني : «المراد بالآية أهل العصر دون غيرهم، بدليل أنّه لا يراعى من يأتي بعدهم في الإجماع ولا ما كان قبلهم في حادثة حدثت في عصرهم فأجمعوا عليها»[36] وهكذا يتجاوز الأصولي كل التأويلات الواقعة والممكنة للآية، ويحصر دلالتها في معنى وحيد يقوم على تخصيص عبارة المؤمنين لتدلّ على أهل

(34) الخبّازي، **المغني**، ص 282.

(35) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 733.

(36) الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 298.

العصر فحسب دون السابقين منهم أو اللاحقين. ولا يتفطن صاحب هذا الموقف إلى أنّه بتخصيص أحد أدلّة الإجماع يناقض حجة أساسية اعتمدها أصحاب المذهب الذي يدافع عنه من خلال إجازة إجماع العصر الثاني بعد خلاف العصر الأول، فهؤلاء اعتمدوا على عموم هذه الأدلّة ليستنتجوا حجّيّة إجماع كلّ زمان. يقول القاضي عبد الجبار : «وإذا ثبت هذا وجب القطع على أن المعتبر في كون الإجماع حجّة هو إجماع المؤمنين أو الأمة في كلّ زمان وعصر.. لأنّا متى اعتبرنا في الإجماع أمرا سوى أهل كلّ عصر وراعينا حال من تقدّم، خرج إجماع الأمة عن كونه حجّة في كلّ زمان، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يعتبر مع حصول الإجماع في عصر من الأعصار الخلاف المتقدم، وأيضاً فإن ظاهر قول النبي «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» يفيد إجماع أهل كلّ زمان..»[37].

ويظهر أن دفاع بعض الأصوليين من ذوي المنحى العقلي من الحنفيّة، والمعتزلة بالخصوص على جواز إجماع علماء العصور اللاحقة يبطن غايات مستورة هي نفس غايات من يثبت حجّيّة الإجماع مصدراً للأحكام، من ذلك: تبرير سلطة العلماء ومنحهم الأداة التي يبررون بها المصالح الحادثة، وإطلاق أيديهم للتصرف في مصادر التشريع التي لا تتناسب مع اختياراتهم، لهذا كان الإجماع مرتكزاً رئيسيًا للقول بنسخ بعض الأحاديث للتخلص من مأزق التعارض بين الأحاديث، كما هو الحال في مسألة بيع أمهات الأولاد[38]. فقد رويت أحاديث في النهي عن بيعهن، منها ما نقله ابن عمر من أن النبي نهى عن بيع أمهات الأولاد»، وما رواه جابر قائلاً : «بعنا أمهات الأولاد على عهد النبي وأبي بكر، فلمّا كان عمر نهانا فانتهينا»[39] وهنا يوظف الأصوليون مبدأ الإجماع على نسخ الأحاديث المعارضة للإجماع المستقر لإضفاء التناسق على منظومة الأحاديث والأحكام الفقهية. يقول النووي «والمعتمد في تحريم بيع أم الولد ما رواه مالك والبيهقي وغيرهما بالأسانيد الصحيحة عن عمر بن الخطاب أنّه نهى عن بيع أمهات

---

(37) أبو الحسين البصري، **شرح العمد**، 1/ 144.

(38) انظر **المجموع شرح المهذب**، «كتاب البيوع»، باب «ما يجوز بيعه وما لا يجوز، بيع أم الولد وهبتها ورهنها والوصيّة بها» موقع جامع الفقه الإسلامي.

(39) المصدر نفسه، الموقع نفسه.

الأولاد، وإجماع التابعين فمن بعدهم على تحريم بيعها. وهذا على قول من يقول من أصحابنا إن الإجماع بعد الخلاف يرفع الخلاف، وحينئذ يستدلّ بهذا الثابت عن عمر بالإجماع على نسخ الأحاديث الثابتة في جواز بيع أم الولد»[40].

## ب ـ منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق وتكريس سلطة الماضي

لقد سعى أغلب ممثلي **المدوّنة الأصولية الفقهية** إلى تكريس قاعدة منع نسخ الإجماع بأي دليل شرعي، سواءٌ كان نصًّا قرآنيًّا أو سنّة أو إجماعاً أو قياساً، بل حاول بعضهم الإيهام بانعقاد إجماع الأمة على هذا الموقف[41] لكن الواقع مغاير لهذا، لأنّ المسألة خلافية. يقول الأسنوي (ت 772 هـ) : «اختلفوا في نسخ الإجماع والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره، والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما، كابن الحاجب والمصنف، المنع»[42]. ولئن تبنّى موقف المنع جمهور العلماء، أي أغلبيتهم الساحقة فإن أقلية من العلماء تبنوا جواز نسخ الإجماع. وقد استدلّ أصحاب الاتجاه الأول على مشروعية رأيهم بأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة النبي، وفي هذه الفترة ينقطع الكتاب والسنّة فلا يكون الناسخ منهما[43]. وهكذا فالنصّ لا يصلح أن يكون ناسخاً للإجماع، لأنّ الناسخ يشترط فيه تأخره عن المنسوخ، والنص متقدّم على الإجماع لانعدام الإجماع في حياة الرسول. كما قرّر الأصوليون أن الإجماع الأول لا ينسخه إجماع ثان، واعتبروا الأمر مستحيلاً، لأنّ الإجماع لا بدّ له من دليل يستند إليه المجمعون، وحينئذٍ يقال : إمّا أن الإجماع الثاني لا ينهض على دليل ويكون بذلك خطأ وباطلاً، أو إنّه عن دليل، ممّا يقتضي أن الإجماع الأول خطأ، وهذا يناقض مبدأ عصمة الأمة

---

(40) المصدر نفسه، الموقع نفسه.

(41) يقول القرطبي: «وهذا كلّه في مدة النبي ﷺ، وأمّا بعد موته واستقرار الشريعة فأجمعت الأمة أنه لا نسخ، ولهذا كان الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، إذ انعقاده بعد انقطاع الوحي»، **تفسيره**، 2/ 66.

(42) الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**، 2/ 589.

(43) يقول أبو الحسين البصري: «اعلم أنه لو نُسخ الإجماع لكان يُنسخ بدليل شرعي من كتاب أو سنّة أو إجماع، ومعلوم أن الإجماع إنّما انعقد بعد وفاة النبي، فلم يرد كتاب أو سنّة ينسخانه». **المعتمد**، 1/ 400.

والإجماع. يقول الآمدي: «فإن لم يكن مبنيًا على دليل كان خطأ، والأمة مصونة عنه، وإن كان ذلك بدليل، فذلك الدليل إما أن يكون نصًا أو قياساً، لا جائز أن يكون نصًا، لأنّه لا بدّ أن يكون متقدماً على الإجماعين متحققا في زمن النبي، ويلزم من ذلك الخطأ في الإجماع الأول، وهو محال..»[44].

وقد وجّهت على هذا الاحتجاج عدّة اعتراضات، من أهمّها وقوع نسخ الإجماع بالإجماع في الحالة التالية التي يذكرها أبو الحسين البصري. يقول: «إن قيل: أليس إذا اختلفت الأمة على قولين في المسألة فقد سوّغت بأجمعها للعامي أن يأخذ بكلّ واحد من القولين، وسوّغت للمجتهد أن يأخذ بكلّ واحد منهما إذا أدّاه اجتهاده إليه؟ فإذا اتفقت على أحد القولين كانت قد حظرت بأجمعها على العامي والمجتهد المصير إلى القول الآخر، فهذا نسخ إجماع بإجماع»[45] ولم يملك البصري أمام قوّة هذه الحجة إلا الاعتراف بأنّه لا يرفضها لكنّه لا يسميها نسخاً قياساً، على هذا الجزء من الآية ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: 187][46]، فالصوم فيها عُلّق بغاية يُعلم حصولها بالحس والعقل، ولا يعدّ ارتفاع الصوم عند ذلك نسخاً[47].

ويبدو أن ما يبرّر هذا الرأي وما سبقه من حجج مانعي نسخ الإجماع بإجماع لاحق، محاولة حماية حجّيّة الإجماع وترسيخ مبدإ عصمته عن الخطإ، ذلك أن الإقرار بإمكانية نسخ إجماع ثان الإجماع الأول يعني نفي صفتي الاستقرار والثبات في الإجماع، واحتمال تجاوز كلّ إجماع. يقول ابن قدامة: «لأن النسخ إنّما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه، لكونه معصوماً من الخطإ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطإ»[48]. وفضلاً عن هذا، فإن منع نسخ الإجماع له غاية جدالية تتمثل في إبراز أفضلية الشريعة الإسلامية على باقي الشرائع، فالأولى لا يدخلها النسخ، أمّا البقية فقد نسخت بشريعة محمد، وبناء على هذا لا يستوي

(44) الآمدي، **الإحكام**، 3/ 173.
(45) البصري، **المعتمد**، 1/ 40.
(46) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(47) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(48) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 80.

إجماع هذه الأمة وسائر الأمم في مستوى الحجّيّة كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء. وقد ردّ السمعاني على من تبنّى هذا الرأي قائلاً، «فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم هو أن عصمة الأمة طريقها الشرع، ولم يرد الشرع بعصمة سائر الأمم.. ولأن اعتراض النسخ في دين سائر الأمم جائز، ألا ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد؟ وإذا كان النسخ جائزاً لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة، وإنّما في شريعتنا فلا يجوز النسخ، بل هذه شريعة مؤيّدة فعصمت أمتها ليرجع إليها عند الخطإ والنسيان، وليبقى الشرع بإجماع الأمّة محفوظاً»[49]، وهكذا فإن المقصود بمنع نسخ الإجماع بإجماع لاحق تثبيت سلطة الصحابة أو العلماء تثبيتاً دائماً لا يطرأ عليه تغير. ولعلّ هذا ما جعل الأصوليين يعدّون الإجماع أقوى من النص الخاص[50] ويفضّلونه على الخبر إن عارضه[51] ويجعلون النسخ متّصلاً بالكتاب والسنّة لكنّه لا يمسّ الإجماع[52].

ولئن همّش موقف جواز نسخ الإجماع بالإجماع اللاحق فإنّ بعض الأصوليين تطرق إليه وعدّه مذهباً شاذاً. يقول القرافي: «وأما حجّة الجواز لمن خالف في هذه المسألة فهي مبنيّة على أنه يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع مخالف له، ويكون كلاهما حقًّا، ويكون انعقاد الأول مشروطاً بأن لا يطرأ عليه إجماع آخر، هو شذوذ من المذاهب، فبني الشاذ على الشاذ والكل ممنوع»[53]. ويبدو هذا الموقف غريباً لأن القرافي في شرحه **محصول** الرازي وجّه نقداً شديداً إلى الأسس التي بُني عليها موقف منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق، فأصحاب هذا الرأي ومنهم الرازي يؤسّسون مذهبهم على أن الإجماع لا ينعقد في زمان

(49) السمعاني، **قواطع الأدلة**، 1/ 471.

(50) يقول الغزالي: «والإجماع أقوى من النص الخاص لأن النص محتمل نسخه والإجماع لا ينسخ، فإنّه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي». **المستصفى**، ص 245 ـ 246.

(51) نقل الزركشي قول الأستاذ أبي منصور: «إذا أجمعت الأمة على حكم واحد ووجدنا خبراً بخلافه استدللنا بالإجماع على سقوط الخبر لا نسخه أو تأويله على خلاف ظاهره». **البحر المحيط**، 4/ 129.

(52) يقول الغزالي: «ويتصل بالكتاب والسنّة كتاب النسخ، فإنّه لا يرد إلا عليهما، وأما الإجماع فلا يتطرق النسخ إليه». المصدر المذكور، 1/ 9.

(53) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 267.

الرسول، لكن القرافي يفند ذلك اعتماداً على عصمة الأمة وعلى حديث «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» لكي يبرز تصوّر انعقاد الإجماع في زمان الرسول، وفي مستوى ثان يرى القرافي أنّ الرازي نقض القاعدة التي انطلق منها فقال: القياس يُنسخ في زمان النبي بالإجماع»، وهذا تصريح منه بصحّة انعقاد الإجماع في زمانه(54)، كما يذهب القرافي إلى أن قول الرازي: «متى وجد قول الرسول فلا عبرة بقول غيره»، يقتضي التناقض بين السنّة والإجماع ويؤدّي إلى العمل بالسنّة وطرح الإجماع، وبناء على ذلك لا ينبغي الاستدلال بالسنّة في وجود القرآن، وهذا مخالف لما هو متعارف لدى العلماء وينجر عنه خطأ القاعدة التي بنى عليها الرازي وغيره موقف منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق. يقول القرافي: «وقوله «متى وجد قول الرسول فلا عبرة بقول غيره» يشكل عليه بأنا إنما نستدلّ بالكتاب والسنّة والإجماع، ولا تناقض بين اجتماع الأدلّة العقلية على مدلول واحد فضلاً عن السمعية، ويلزمه ألا يستدلّ بالسنّة مع وجود القرآن، لأنه متواتر مقطوع به، وهو خلاف المعلوم من أحوال العلماء، فهذه القاعدة التي بنى عليها أن الإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ به غير ظاهرة الصحّة فلا يتمّ مطلوبه»(55).

ولا يكتفي القرافي بهذا النقد بل يضيف إليه فكرة غابت عن الرازي تؤدّي إلى تجويز الإجماع الثاني، فلئن كان صاحب **المحصول** يعلن أنّه: «إن كان الإجماع الأول مطلقاً استحال أن يفيد الحكم مؤقتاً» فإن ردّ صاحب **النفائس** ينصّ على «أن هاهنا قسماً آخر تركتموه، وهو أن يكون ذلك الإجماع مطلقاً لا يتعرض للمؤقت ولا لضدّه، بل يسكتون عن الأمرين، ويكون الإجماع الثاني كاشفاً عن التوقيت والغاية، فلا يلزم من عدم إفادة الإجماع الأول له ألاّ يستفاد من غيره، ويكون الأولون لم يخطر لهم الغاية ولا ضدّها ببال»(56)

ويبدو أن هذه الآراء النقدية قد استفادت من جملة من المواقف التي أجازت

---

(54) راجع القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، 6/ 2614.

(55) المصدر نفسه، 6/ 2615.

(56) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

نسخ الإجماع منها موقف إلكيا الهراسي، فهو يذهب إلى تصوّر نسخ الإجماع «بأن الأولين إذا اختلفوا على قولين، ثم أجمعوا على أحدهما فنقول: إن الخلاف نُسخ وجُزم القول به مع إجماع الأولين على جواز الاختلاف»[57].

وقد تبنّى هذا الاتجاه علماء الحنفية خاصّة وبعض علماء المعتزلة، كأبي علي الجبّائي والقاضي عبد الجبّار[58] وهكذا نجد البزدوي يعتبر أن الإجماع مراتب، منه ما هو قطعي الدلالة، كالقرآن والخبر المتواتر وهو إجماع الصحابة، ومنه ما هو في منزلة المشهور من الحديث، وينطبق هذا على إجماع التابعين، وبعد ذلك يصير الإجماع الصادر عن اجتهاد السلف بمثابة خبر الآحاد الصحيح. وفي هذا المستوى الثالث يجيز البزدوي أن ينسخ الإجماع. يقول: «وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف، كان كالصحيح من الآحاد، والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول»[59] وقد تأثّر ابن عبد الشكور بهذا الموقف فبيّن أن المجتهدين الراسخين يمكن أن ينتبهوا إلى تبدّل المصلحة التي أدّت إلى انعقاد الإجماع الأول، فيجمعون إجماعاً آخر ينسخ الأول، إلا أن هذا لا يشمل إجماع الصحابة، فهو أقوى من بقيّة أنواع الإجماع. يقول: «إذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وإن انتهى لوفاته ﷺ، لكن زمان نسخ ما ثبت بالإجماع لم ينته، لبقاء انعقاده بعده، فلا يمتنع ظهور انتهاء مدّة حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبّهين على أسرار الشريعة بتبدّل المصلحة، فيجوز أن يجمع على خلاف ما أجمع عليه سابقاً، لاحتمال تجدد مصلحة أخرى، إلا أن يكون الإجماع الأول إجماع الصحابة، فإنه أقوى من سائر الإجماعات لا ينسخ بإجماع من بعدهم.. وبه، أي بكون الإجماع منسوخاً بإجماع، صرّح الإمام فخر الإسلام في باب الإجماع»[60]. ويعدّ هذا

(57) ذكر هذا الرأي الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 130.

(58) راجع ابن الوزير، **المصفى في أصول الفقه**، ص 784. والجدير بالذكر أن صاحب هذا الكتاب أخطأ في اعتبار الرازي ضمن التيار المجيز لنسخ الإجماع. انظر: ص 784.

(59) البزدوي، **أصوله**، 3/ 261. وانظر تعليق البخاري على هذا الموقف: «وهذا مختار الشيخ، فأمّا جمهور الأصوليين فقد أنكروا جواز كون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً». **كشف الأسرار**، 3/ 262.

(60) ابن عبد الشكور، **فواتح الرحموت**، 2/ 81.

الموقف أنموذجاً من النماذج القليلة على مراعاة قلّة من الأصوليين الواقع ومصلحة الناس في تغير الحكم كلما اقتضت الضرورة ذلك، لكن الأغلبية من الأصوليين أغفلت هذا مؤثرة الانفصال عن الواقع في سبيل حماية سلطة فئة قليلة من المجتمع هي سلطة الفقهاء المشاركين في صنع الإجماع.

وقد اعتبر بعض الأصوليين أنّ نسخ الإجماع الثاني للإجماع الأول لا يوجب خطأ الأول، لأنّه لو كان النسخ يوجب خطأ المنسوخ لامتنع النسخ مطلقاً، وبناء على هذا يقول ابن أمير الحاج «وإذا لم يلزم من القاطع المتأخر خطأ المتقدّم لزم صحة الإجماع الأول، إلى ظهور النص القاطع أو الإجماع القاطع فيرتفع به، كقطعي الكتاب يعد مثله»[61].

والملاحظ أنه لا يوجد إجماع كلّي على نسخ الإجماع الأول بإجماع لاحق في المذهب الحنفي، لأنّ بعض علمائه شاطروا الجمهور في موقف المنع، ويعزى هذا الخلاف إلى عدم اتفاق كبار مؤسسي هذا المذهب على رأي واحد في هذه المسألة، فأبو حنيفة وأبو يوسف يعتبران الإجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم ولا ينسخه، أما محمد بن الحسن فهو يجيز ذلك[62].

ولم يتأخر الفكر الأصولي الشيعي عن دراسة مسألة نسخ الإجماع، وبرز في هذا الإطار موقفان: أحدهما يمنع نسخ الإجماع بإجماع لاحق، يمثّله الشيخ الطوسي، وهو يتميّز عن الموقف السنّيّ باعتباره الإجماع ثابتاً في جميع الأوقات، أي خلال حياة الرسول وبعده، في حين أن السنّيّين يعتبرون أن ثباته واقع بعد وفاة الرسول. يقول الطوسي: «وأمّا الإجماع، فعندنا لا يجوز نسخه، لأنّه دليل لا يتغيّر، بل هو ثابت في جميع الأوقات، لأن العقل عندنا يدلّ على صحّة الإجماع، وما هذا حكمه لا يجوز تغيره فيطرق[63] عليه النسخ»[64]. أمّا الموقف

(61) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الباب الثالث «السنة»، فصل «يلحق السمعيين الكتاب والسنّة، مسألة لا ينسخ الإجماع ولا ينسخ به». وهو منشور بالموقع:
http://feqh.al-islam.com/

(62) راجع السرخسي، **المبسوط**، 13/ 5.

(63) وجدنا هذا الفعل بهذه الصيغة في الكتاب لكن يبدو أنه خطأ مطبعي وأن الفعل المقصود هو يطرأ.

(64) الطوسي، **العدّة**، 2/ 538.

الثاني فإنّه يجيز نسخ الإجماع بإجماع لاحق من جهة العقل، ويمثّله الشريف المرتضى، وهو ينطلق من كون الإجماع حجة عند المذهب السنّيّ المخالف لمذهبه الإمامي ليقرّر أنّه يقتضي في الأحوال كلّها أن يكون مستقرًا. ويتأكّد هذا بالأدلّة القرآنية والأحاديث. يقول : «فإذا كان الإجماع ثابتاً في سائر الأحوال، وإذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام كما يدلّ الكتاب والسنّة، والنسخ لا يتناول الأدلة وإنما يتناول الأحكام التي تثبت بها، فما المانع من أن يثبت حكم دليل بإجماع الأمة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية تنزل أو يثبت حكم بآية تنزل فينسخ بإجماع الأمة على خلافه؟»[65] وقد اقتدى بالمرتضى في اتجاهه هذا المحقق الحلّي ومن تبعه من المتأخرين[66]. وأعرضوا عن موقف الشيخ الطوسي إدراكاً منهم أن ضرورات الواقع المتغيّرة تقتضي الموقف الأول، وهذا الإدراك هو الذي جعل ابن الوزير في كتابه **المصفى** يعرض وجهة نظر مجيزي نسخ الإجماع ويعلّق عليها قائلاً: «هذا جوابهم، وقد زدناه تحقيقاً لمّا وجدناه مناسباً للعصر الحاضر»[67].

أمّا نجم الدين الدركاني فقد آثر أن يخالف رأي القاضي صدر الشريعة في هذه المسألة بالرغم من أنه يشرح كتابه **التنقيح**، وذكر موقف البزدوي وأقرّ أنّه يتصوّر أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدّل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له[68].

وفي هذا الإطار أيضاً يأتي نقد علاّل الفاسي إقفال باب النسخ في الإجماع، فلا موجب في نظره لهذا القرار، لأنّ «المفروض أن الإجماع إنما يتفق فيه المجتهدون على وجه من الاستنباط من المصدرين الأساسيين مراعاة للظروف وللمصلحة العامة، وأن الإجماع يرجّح بعض الأقوال السابقة ويأخذ ببعض الأدلة دون بعض، والظروف تتبدل والرجال المجتهدون كذلك يتبدّلون، وتحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثه الزمان من تطور ومن حاجة، فهل يعقل أن يبقى إجماع عصر حجّة في عصر آخر وقد وجد من الاتجاه العام وأحرى من إجماع

---

(65) المرتضى، **الذريعة**، 1/ 456.

(66) راجع التستري، **كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع**، ص 17.

(67) ابن الوزير، المصدر المذكور، ص 785.

(68) راجع الدركاني، **التلقيح شرح التنقيح**، ص 311.

(69) علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص 123.

المجتهدين ما ينقضه»[69] إنّ هذا الشاهد يُخبر عن نظرة حركية للفقه وأصوله تجعل التشريع والتنظير له ينصتان لوقع التطور الحادث في الواقع، ولا تعتبر القرآن والسنّة قد أغلق باب النظر فيهما، فربّ استنباط ـ كما يقول ـ ما كان ليتأتى في عصر قبل العصر الذي نحن فيه.

وهكذا فإنّ عدداً من الدارسين المحدثين وجّهوا سهام نقدهم إلى قاعدة منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق، واعتبروها من عوامل ترسيخ الجمود المتنامي في التفكير الفقهي، وافترضوا أنّها من الأسباب الرئيسية في الإعراض الملحوظ عن التشبث بحجّيّة الإجماع في العصر الحديث[70].

وبناء على هذا يمكن أن نعتبر الإجماع الذي نشأ لمواجهة ما يحدث في الواقع من قضايا جديدة قد ظلّ مشدوداً إلى الماضي، ينزّه أعلامه ويضخّم أحداثه ويمجّد اجتهاداته وقراراته وكأنّها وحي نازل من السماء، وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى اعتبار الإجماع مبدأ أصوليًا، «استدباريًا أكثر منه استقباليًا»[71]

(70) انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص 164 ـ 165.

(71) راجع رجاء بن سلامة، المرجع المذكور، ص 73.

# الفصل الثاني

# عدالة الصحابة بين النظرية والتاريخ

## أ ـ موقف التأصيل

تُثير **المدوّنة الأصولية** عادةً مسألة عدالة الصحابة ضمن مسائل الأخبار، فقد اقتضى النظر في أحوال رواة الأخبار تخصيص مباحث توسم بالجرح والتعديل، من أهمّها مبحث تعديل الصحابة. ومن الملاحظ أن هذه المسألة تغيب من **رسالة الشافعي** ومن **تفسير الطبري**، ممّا يخبر عن تأخّر ظهورها، وهو ما يوحي بأنّ حاجات تاريخية طارئة كانت وراء انبثاقها[1]. كما أنّها لا تُبحث في المصادر الأصوليّة الحنفيّة الأساسيّة في القرنين الرابع والخامس[2]، ولن نجدها إلا بداية من القرن الثامن[3]، وهو ما يشير إلى تحفّظ الحنفيّين إزاء تعديل الصحابة، وما يدعم

---

(1) حاول يونبول أن يبرهن على أنّ مسألة عدالة الصحابة صيغت مباحثها بصفة نهائيّة خلال العقود الأخيرة من القرن الثالث الهجري والعقود الأولى من القرن الرابع. انظر:
Juynboll, *The collective ta'dil of the companions*, in *Muslim Tradition*, pp. 190-194.

(2) المقصود كتاب **الفصول في الأصول** للجصّاص؛ و**كنز الأصول** للبزدوي؛ و**أصول السرخسي**.

(3) من ذلك كتاب **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** لعبد العزيز البخاري.

ذلك تطرّقهم إلى نقد مرويّات عن أبي هريرة. وعلى هذا الأساس لن نجد مباحث عدالة الصحابة إلا في كتب الأصول السنّيّة الشافعيّة والحنبليّة والمالكية.

ويمكن أن نعتبر بحث الأصوليّين لمسألة الصحابة مفارقة للواقع التاريخي لعدّة اعتبارات، أوّلها أن كثيراً من الأصوليين تبنّوا مفهوماً مثالياً للصحبة يقوم على عدّ كلّ من رأى الرسول أو سمعه أو جالسه ولو ساعة صحابيًّا[4]، وهذا الموقف وليد التأثّر بعلماء الحديث[5]، وممّا انجرّ عنه أنّ كثيراً من المذكورين في الكتب المؤلّفة في الصحابة لم يروا النبي أو يصحبوه إلا ساعات أو أيّاماً معدودة، بل إنّ بعضهم كان طفلاً صغيراً.

وقد سعى فريق آخر من الأصوليّين وغيرهم إلى تقييد مفهوم الصحبة بـ«طول المعاشرة وبعدم النفاق وبأخذ العلم عن الرسول»[6]، إلاّ أنّ الموقف الأوّل هو الذي انتصر تاريخيًّا، لأنّ الموقف الثاني يؤدّي إلى إخراج كثير من الذين سُمُّوا صحابة عن الصحبة، واشتراط أخذ العلم عن الرسول يضيق عدد الصحابة ويخرج كثيراً منهم من دائرة الصحابة.

ومن جهة أخرى، يُعدّ موقف التعديل الكليّ والمطلق للصحابة[7] غير مستند إلى حجج نصيّة وتاريخية مقنعة، فالنصوص القرآنيّة التي استدلّ بها في هذه المسألة لا تدلّ على عدالة جميع الصحابة، من ذلك أنّ الآية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110] من أكثر الآيات التي تواترت عند الأصوليين في سياق تعديل الصحابة لا يوجد اتفاق حول المقصود بالخطاب فيها[8]، ولا حول دلالة لفظ الأمة: هل هو خاص بفريق من

---

(4) هذا موقف ابن حزم وابن قدامة وابن الحاجب والآمدي والكلوذاني والطوفي والسبكي والبيضاوي وابن النجار.

(5) ينسب هذا الموقف إلى أحمد بن حنبل. راجع الفرّاء الحنبلي، **العدّة في أصول الفقه**، 3/ 988. كما ينسب إلى البخاري. انظر ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، 3/ 7.

(6) هذا القيد الأخير نسبه الفرّاء إلى الجاحظ إذ قال: «إن هذا الاسم إنما يُسمى به من طالت صحبته للنبي واختلاطه به وأخذ عنه العلم». **العدّة**، 3/ 988.

(7) يقول السمعاني: «ولأن عدالة الصحابة تثبت قطعاً فلا يزول عنها إلا بدليل قطعي قلنا: جميع الصحابة عدول، وليس لنا الاجتهاد في تعديلهم». **قواطع الأدلّة**، 1/ 343 و 385.

(8) توجد أخبار ترى أن المعني بالخطاب المهاجرون من مكة إلى المدينة، في حين ترى =

الصحابة أم بجميعهم أم بكلّ المسلمين في كلّ جيل ظهروا فيه. بل إنّ بعض اللغويين فهموا الأمّة بمعنى الطريقة[9].

ويبدو أنّ أغلب المفسّرين كانوا ميّالين إلى توسيع دلالة الأمّة وعدم قصرها على فترة الرسول والصحابة[10]، ولعلّ هذا ما جعل الطبري يركّز على تفسير معنى الخيريّة في الآية ويعتبرها مقيّدة بالإيمان باللّه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا فإنّ الأصوليين حين يحتجون بهذه الآية لتشريع عدالة الصحابة إنّما يوقفون أفضليّة الأمّة في زمن معيّن لا يكون فيه للاحق فضل ولا امتياز، وهذا يتناقض مع حقيقة اتجاه الرسالة الإسلاميّة إلى كلّ المسلمين في كلّ زمان ومكان. فالواضح أنّ الآية لا تفضّل هذه الأمّة لأنّ فيها الصحابة بل لأنّها أكثر الأمم استجابة للإسلام[11].

وقد رفض محمد الطاهر ابن عاشور التفسير الماضوي للآية[12]، معتبراً أنّ المراد بلفظ أمّة عموم الأمم كلّها على ما هو معروف في إضافة أفعل التفضيل إلى النكرة أن تكون للجنس فتفيد الاستغراق[13].

وحاول جمع من الأصوليين إثبات عدالة الصحابة باعتماد الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]. ويندرج تفسير الأصوليّين للأمّة الوسط بأنّها تعني

---

= أخبار أخرى أن المقصود ابن مسعود وأُبي بن كعب ومعاذ بن جبل وسالم مولى أبي حذيفة.

(9) يقول الطبري: «وقد زعم بعض أهل العربية أنّ معنى ذلك: كنتم خير أمّة عند اللّه في اللوح المحفوظ. وقال آخرون: معنى ذلك كنتم خير أهل طريقة، وقال: الأمّة الطريقة». **جامع البيان في تأويل القرآن**، 3/ 391 ـ 392.

(10) يقول ابن كثير: «والصحيح أن هذه الآية عامّة في جميع الأمّة كلّ قرن بحسبه». انظر تفسيره للآية في (قرص تفاسير القرآن).

(11) يروي الطبري جملة من الأخبار التي تنصّ على أحد الاتجاهات التفسيريّة للآية، وهو يذهب إلى أنّه إنما قيل كنتم خير أمّة، أخرجت للناس لأنّهم أكثر الأمم استجابة للإسلام». **تفسير الطبري**، 3/ 391.

(12) يقول: «ومن الحيرة التجاء جمع من المفسّرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين بكونهم فيما مضى من الزمان خير أمّة بمعنى كونهم كذلك في علم اللّه تعالى وقدَره أو ثبوت هذا الكون في اللوح المحفوظ أو جعل كان بمعنى صار». **تفسير التحرير والتنوير**، 4/ 50.

(13) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الصحابة ضمن سعيهم إلى إضفاء هالة قدسيّة على الصحابة نقلة الوحي والأحاديث والأحكام الفقهيّة. ولعلّ عملهم هذا لا يخرج عن إطار الصراع المذهبي مع الشيعة الذين فهموا أن المقصود بالآية الأئمّة من آل البيت[14].

وإذا كان الأصوليّون بنوا اعتمادهم هذه الآية على تأويل الوسط بمعنى العدالة فإنّ فهمهم هذا ليس الفهم الوحيد الممكن، بل إنّ كثيراً من مفسّري القرآن ذهبوا مذهباً آخر في التأويل، من ذلك أن الطبري احتجّ بسلطة اللغة، ففسّر الوسط تفسيراً حسيًّا بأنّه الجزء الذي هو بين الطرفين، وأقام على ذلك فهمه لوصف الأمّة في الآية بأنّها وسط لتوسّطها في الدين، فلا هم أهلُ غلوٍّ فيه غلوُّ النصارى الذين غَلَوْا بالترهّب، ولا هم أهلُ تقصيرٍ فيه تقصيرُ اليهود الذين بدّلوا كتاب اللّه وقتلوا أنبياءهم[15].

وقد ظهرت في العصر الحديث عدّة محاولات لتجديد فهم الآية، من ذلك ما نلمسه من جرأة نقدية اتصفت بها محاولة شهاب الدين الألوسي (ت 1270 هـ)، إذ يرى أن تفسير الأمة الوسط بكونهم خياراً لا يقتضي خيريّتهم في جميع الأمور، والعدالة في نظره لا تنافي الخطأ في الاجتهاد، إذ لا فسق فيه، لذا عدّ المجتهد المخطئ مأجوراً. ثم إن المراد بكونهم وسطاً بالنسبة إلى سائر الأمم. ومن جهة أخرى لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كلّ واحد. أضف إلى ذلك أنّه لا يلزم أن يكونوا عدولاً في جميع الأوقات بل وقتَ أداء الشهادة، وهو يوم القيامة[16].

وقد حاول طنطاوي جوهري الإبقاء على الفهم التقليدي للوسط بمعنى العدالة، وشحن العدالة بمحتوى حديث يتلاءم مع المستجدّات التي حفّت

---

(14) راجع النعمان بن محمد، **اختلاف أصول المذاهب**، المصدر المذكور، ص 101 ـ 102. وانظر الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حيث يرد خبر عن الباقر: «نحن الأمّة الوسط ونحن شهداء اللّه على خلقه». 2/ 11.

(15) الطبري، **تفسيره**، 2/ 8 ـ 9. وانظر أيضاً رشيد رضا، **تفسير المنار**، 2/ 4؛ وانظر الشوكاني، **تفسير فتح القدير**، 1/ 130.

(16) راجع الألوسي، **تفسير روح المعاني**، 2/ 4.

بالمسلمين. ومن هذا المنطلق يعتبر أن مقتضى وصف الأمّة بالعدالة: الإقبال على دراسة علوم الغرب والشرق والاجتهاد في الصناعات[17].

ويبدو أن محمد الطاهر ابن عاشور أدرك عدم استجابة التأويل الأصولي للآية لإثبات حجّيّة الإجماع بفهمه النخبوي أو إثبات عدالة فئة واحدة من الأمّة هي الصحابة، لذا أقرّ أن في الآية مدحاً للأمة كلّها لا لخصوص علمائها، وهو ما يذكّر بالموقف الحنفي الذي أكّد أنّ المقصود هو مجموع الأمّة، إذ لا يجوز أن يكون كلّ واحد موصوفاً بها، لأن الواقع خلافه[18]، أي إنّ الواقع التاريخي ينفي أن يتصف كلّ فرد بالعدالة، وهو ما يمثّل وجهاً من وجوه نقد علماء المذهب الحنفي لمبدأ عدالة الصحابة عموماً وقاعدة التعديل الكلي لهم تخصيصاً.

وما نخلص إليه أنّ هذه الآية لا يمكن أن تدلّ على عدالة الصحابة، لغياب المعنى الصريح والمباشر الذي يؤكّد هذه العدالة، بالإضافة إلى أنّ معنى الوسط في الآية لا يستوجب مدحاً ولا ذمًّا. ولعلّ بعض التفسيرات المهمّشة تفطّنت منذ القديم إلى ذلك[19] وجعلت الوسط من أوصاف المدح والتفضيل في مقامين فحسب، هما ذكر النسب وذكر الشهادة[20]. كما أنه منذ عهود قديمة وقع التفطّن

---

(17) يقول: «فليكن من المسلمين اليوم سيّاح وعلماء، وليقرؤوا علوم المغارب والمشارق ويجدّوا في الصناعات وبناء السفن الماخرات حتى يجوسوا خلال البلاد، هذا مقتضى وصفهم بالعدالة». **تفسير الجواهر**، 1/ 131.

(18) البخاري، **كشف الأسرار**، 3/ 470.

(19) يروي الطبري خبراً عن ابن زيد يقول فيه: «هم وسط بين النبي وبين الأمم». المصدر المذكور، 2/ 10.

(20) يقول السهيلي: «أمّا النسب، فلأنّ أوسط القبيلة أعرفها وأولاها بالصميم وأبعدها عن الأطراف وأجدر أن لا تضاف إليه الدعوة، لأنّ الآباء والأمّهات قد أحاطوا به من كلّ جانب، فكان الوسط من أجل هذا مدحاً في النسب بهذا السبب، وأما الشهادة فنحو قوله سبحانه: ﴿قَالَ أَوۡسَطُهُمۡ﴾، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 143]، فكان هذا مدحاً في الشهادة، لأنّ غاية العدالة في الشاهد أن يكون وسطا كالميزان لا يميل مع أحد... وظنّ كثير من الناس أنّ معنى الأوسط: الأفضل على الإطلاق، وقالوا: معنى الصلاة الوسطى: الفضلى، وليس كذلك، بل هو في جميع الأوصاف لا مدح ولا ذمّ كما يقتضي لفظ التوسط، فإذا كان وسطا في السمن فهي بين الممخة والعجفاء، والوسط في الجمال بين الحسناء والشوهاء، غير أنّهم قالوا في =

إلى أنّ الأمّة المقصودة هي أهل كلّ عصر، وهو ما يجعل الفهم الأصولي الماضوي والتحنيطي لدلالة الآية غير مؤسّس على دليل قوي[21].

واستند الأصوليّون كذلك لإثبات عدالة الصحابة إلى الآية: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: 100]. ولئن كانت الآيتان السابقتان من حجج تأصيل الإجماع عادةً، فإنّ هذه الآية لم ترد في سياق الاحتجاج لإثبات الإجماع إلا مرة واحدة، لكنّها اعتمدت لتشريع عدالة الصحابة في خمسة مصادر على الأقل[22]. ووجه إيراد الأصوليين لها ثناؤها على السابقين من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم وتصريحها برضا اللّه عنهم. وبناء على هذا استدلّ جمع من الأصوليين وعلماء الحديث على عدالة جميع الصحابة، لكنّ المفسّرين اختلفوا في المقصود بالسابقين على آراء[23] والواضح أنّ أسباب النزول تفيدنا أنّ الآية ظهرت في بيعة الرضوان عام الحديبية، واختصّت بالمبايعين فقط، وعددهم حسب المشهور من الروايات كان ألفاً وأربعمائة. وهذا العدد لا يمثّل إلا جزءاً يسيراً من الصحابة.

والملاحظ أنّ هذه الآية لم توظّف لإضفاء المشروعيّة على عدالة كلّ الصحابة فحسب، بل وظّفت كذلك للتدليل على فضل أبي بكر وعمر وعلى صحّة إمامتهما[24]. وهذه الغاية السياسية برزت منذ أن قرأ عمر بن الخطاب الآية بما

---

= المثل: «أثقل من مغنٍّ وسط» على الذم، لأنّ المغنّي إن كان مجيداً جداً أمتع وأطرب، وإن كان بارداً جدًّا أضحك وألهى، وذلك أيضاً مما يمتع. قال الجاحظ: وإنّما الكرب الذي يجثم على القلوب ويأخذ بالأنفاس الغناء الفاتر الوسط الذي لا يمتع بحسن ولا يضحك بلهو، وإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يقال في رسول اللّه ﷺ هو أوسط الناس، أي أفضلهم، ولا يوصف بأنّه وسط في العلم، ولا في الجود ولا في غير ذلك، إلا في النسب والشهادة كما تقدّم». **الروض الأنف**، 212 ـ 213، نقلاً عن **هامش تحقيق السيرة النبوية** لابن هشام، 1/ 214.

(21) راجع الرازي، **تفسيره**، 4/ 93.

(22) هي **مستصفى** الغزالي و**محصول** الرازي و**روضة** المقدسي و**كشف الأسرار** للبخاري و**إرشاد الفحول** للشوكاني.

(23) هناك من يرى أنّهم أهل بدر، ومن يعتبر أنّهم الذين صلّوا على القِبلتين، وهناك من يذهب إلى أنّهم من شهدوا بيعة الرضوان.

(24) راجع الرازي، **تفسيره**، 6/ 134.

يكرّس أولويّة المهاجرين وتبعيّة الأنصار لهم[25].

وهكذا يمكن أن نستخلص غياب الدلالة الصريحة في القرآن على عدالة كلّ الصحابة، فالآيات التي احتجّ بها الأصوليّون قابلة لعدّة تأويلات خاصّة إن أخذنا بعين الاعتبار أسباب النزول ومواقف المفسّرين المختلفة. وإذا كانت بعض الآيات تمدح الصحابة فإنّ آيات أخرى تقدح في آخرين منهم، وهو ما يبرز نسبيّة الموقف من الصحابة.

وقد أدرك علماء الأصول قصور الآيات عن تحقيق مبتغاهم فاستندوا إلى جملة من الأحاديث، من أكثرها تواتراً لدى الأصوليّين حديثان: فالأول «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[26]، أمّا الحديث الثاني فهو «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[27].

### * دراسة الحديث الأوّل

ورد الحديث الأول في سياق الاحتجاج لعدالة الصحابة في أكثر المصادر الأصوليّة الشافعيّة والحنبليّة والمالكيّة والإباضية والزيدية، كما أخرجته أغلب **الصحاح**. إلا أنّه في **رسالة الشافعي** لم يبدأ بعبارة تفضيل الجيل المعاصر للرسول[28]، وهو ما لاحظناه في **سنن ابن ماجه**[29]. وقد عدّ هذا الحديث متواتراً

---

(25) أورد المفسرون خبراً عن عمر بن الخطاب يقرأ فيه الآية برفع الأنصار وحذف الواو قبل الذين: «والسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار، الذين اتّبعوهم»، لكن عمر تراجع إثر موقف زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب اللذين دافعاً عن القراءة التي انتصرت تاريخيًّا وأثبتت في المصحف العثماني الذي وصلنا، وهو موقف وسط يصالح بين فريقي الأمة المتنافسين على الحكم منذ حادثة السقيفة. راجع **تفسير الطبري**، 6/ 455.

(26) أخرجه البخاري في كتاب **الشهادات**، 3/ 151، وأخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب **فضائل الصحابة**، 4/ 1964.

(27) أورد ابن عبد البر هذا الحديث في كتابه **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 111، وذكر أنّه لم يثبت في **الصحاح الستة** ولا في **المسانيد الكبار**.

(28) ورد الحديث بهذا النص: «**أكرموا أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب**». **الرسالة**، ص 594 ـ 598.

(29) يبدأ الحديث بهذه العبارة: «**احفظوني في أصحابي**»، **سنن ابن ماجه**، باب «الأحكام»، حديث رقم 2354. (انظر قرص **الحديث النبوي**).

في أكثر من مصدر[30]، كما اعتبر دليلاً على تعديل التابعين وحجّة على قبول خبر المجهول من القرون الثلاثة الأولى، لأنّ العدالة في ذلك الزمان كانت أصلاً اعتماداً على خبر الرسول «**خيركم قرني**»[31].

وقد تعرض الموقف الذي وظّف هذا الحديث لحصر الأفضليّة في مجتمع الصحابة إلى عدّة مطاعن، من ذلك موقف ابن عبد البر (ت 463 هـ) الذي ينصّ على أنّه قد يكون فيمن يأتي بعد الصحابة من هو أفضل ممن كان في جملة الصحابة وقد بنى موقفه على أنّ الحديث لا يدلّ على العموم، بدليل ما يجمع القرن من الفاضل والمفضول، وقد جمع قرن الرسول جماعة من المنافقين المظهرين للإيمان مرتكبي الكبائر الذين أقام عليهم أو على بعضهم الحدود[32].

وعمد ابن عبد البر للإقناع برأيه إلى ثلاث عمليّات: أولاها رواية عدّة أحاديث تنوّه بالمسلمين المتأخّرين ومنزلتهم الكبرى[33]، أمّا العمليّة الثانية فتتمثّل في محاولة التبرير والتوفيق بين الرأيين، فقرن الرسول في نظره إنّما فُضّل لأنّهم كانوا غرباء في إيمانهم لكثرة الكفار وصبرهم على أذاهم، وإن أواخر الأمة إذا أقاموا الدين وتمسّكوا به وصبروا على طاعة ربّهم في زمن ظهور الشر كانوا عند ذلك أيضاً غرباء، ويسند موقفه هذا بحديثين[34]. وفي مرحلة ثالثة بيّن ابن عبد البر معارضة جلّة من العلماء حديث «**خير الناس قرني**» بحديث: «**خير الناس من طال عمره وحسن عمله وشرّ الناس من طال عمره وساء عمله**»[35].

(30) انظر محمد بن جعفر الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، الحديث رقم 240، شبكة الإنترنت.

(31) البخاري، **كشف الأسرار**، 2/ 715.

(32) انظر موقفه ضمن **تفسير القرطبي** للآية 110 من سورة آل عمران (قرص القرآن).

(33) منها: «**طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى سبع مرات لمن لم يرني وآمن بي**». رواه أبو أمامة وهو غائب من **الصحاح**.

(34) هما: «**بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء**». «**وأمتي كالمطر لا يدرى أوّله خير أم آخره**».

(35) المصدر نفسه، 4/ 173.

وإثر هذا خلص إلى أنّ هذه الأحاديث تقتضي مع تواتر طرقها وحسنها التسوية بين أوّل هذه الأمّة وآخرها. ويعدّ هذا الصوت في نظرنا من أقدم الأصوات الداعية إلى أن يكون مقياس التفاضل بين المؤمنين قائماً على الإيمان والعمل الصالح.

وقد انتقد المعتزلة هذا الحديث لتعارضه مع حديث «**مثل أمّتي مثل المطر لا يدرى أوّله خير أم آخره**»[36]، كما انتقده الشيعة لأنّه خبر واحد لا يوجب علماً ولتعارضه مع أحاديث أخرى[37]، بالإضافة إلى أنّ الخطاب فيه إن كان يتوجّه إلى جميع من كان في عصر الرسول فإنّه غير مقبول، لأنّ في قرنه معاوية وعمرو بن العاص وأبا سفيان وغيرهم، ممّن يقطع الشيعة أنّه لا خير عندهم[38].

*** دراسة الحديث الثاني**

ورد هذا الحديث في أربعة عشر مصدراً أصوليًا وأطلق عليه «حديث الاقتداء». وقد اختلف الأصوليون في دلالته، فمنهم من يرى أنّه يدلّ على حجّيّة قول الصحابي[39]، ومنهم من يرى أن الخطاب موجّه إلى عوام الصحابة لكي يقلّدوا مجتهديهم[40]، لكنّه عند أغلب الأصوليين يدلّ على عدالة الصحابة.

والملاحظ أن الحديث غير موجود في **الصحاح**، وقال أحمد بن حنبل إنّه حديث لا يصحّ[41]، واعتبره ابن حزم حديثاً مكذوباً باطلاً، وعدّ البيهقي متنه مشهوراً وأسانيده ضعيفة لم تثبت في إسناد، واعتبره الشيعة موضوعاً[42]. وكان

(36) الحميري، **الحور العين**، ص 295 ـ 298.

(37) منها قوله في **حجّة الوداع**: «ألا لا أعرفنّكم ترتدّون بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض».

(38) انظر هذا الموقف لدى الشريف المرتضى، **الشافي في الإمامة**، 4/ 55 ـ 56.

(39) الأسنوي، **نهاية السول**، 3/ 144.

(40) **مختصر ابن الحاجب**، 20/ 87.

(41) مهدي فضل اللّه، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، ص 138.

(42) انظر السيد علي الحسين الميلاني، «حديث الاقتداء»، **مجلة تراثنا**، ع3، س 5، 1410 هـ.

الأصوليون واعين بضعف الاحتجاج بهذا الحديث لكنّهم مع ذلك اعتمدوه[43]. وقد أبطل بعضهم دلالته على التعديل المطلق للصحابة باعتبار أنّ المراد منه ليس كلّ الصحابة، فإنّ فيهم من لا يجوز تقليده، وهم الأعراب والعوام. وقد فسّر الاقتداء لدى من ذهب هذا المذهب بمعنى العمل بالرأي والاجتهاد، كما عملت الصحابة[44].

ولم يكتف الأصوليون بالنصوص القرآنية والأحاديث لاستنتاج حجّيّة الصحابة بل لجأ بعضهم إلى الإجماع، فالجويني مثلاً يعتبر أنّ الأمّة مجمعة على أنّه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول اللّه[45] وهذا الموقف لا ينسجم مع الواقع التاريخي، لأنّ فرقاً إسلاميّة عدّة لم تسلّم بعدالة كلّ الصحابة. لكن ما يبرّره أن الأصوليّ السنّيّ يهمّش آراء غير السنّيّين وكأنّهم ليسوا أفراداً من الأمّة. وربما كان الدافع إلى ذلك حاجة المؤسسة الدينيّة المتحالفة مع السلطة السياسية إلى الحفاظ على استقرار ركائز الدين، وهي الأسس التي تستلهم منها إيديولوجيا السلطة وجودها ومشروعيتها[46].

### ب ـ المواقف الناقدة لعدالة الصحابة

لقد أدرك كثير من الأصوليين أن تعديل الصحابة خضع للتوظيف المذهبي ولم يراعِ ما برز في الواقع التاريخي من أحداث تجعل الأحكام المطلقة والتمجيدية للصحابة في حاجة إلى مراجعة. وبرزت هذه المواقف داخل الفكر السنّي وخارجه، من ذلك أنّ أحد علماء الشافعية وهو أبو الحسين بن القطان (ت 420 هـ) كان يرى أن حكم الصحابة في العدالة كحكم غيرهم، لذا يجب البحث عنها، واحتج نصرة

---

(43) يقول صاحب **مسلّم الثبوت**: «رواه رزين، وقد تكلّموا عليه، لكن لا ضير فإنّ له طرقاً كثيرة وبمثلها يبلغ درجة الحسن». 2/ 157.

(44) الإسمندي، **بذل النظر**، 576 ـ 577.

(45) الجويني، **البرهان**، 1/ 631.

(46) يقول الجويني: «ولعلّ السبب الذي أتاح اللّه الإجماع لأجله أنّ الصحابة هم نقلة الشريعة ولو ثبت توقف في رواياتهم لانحصرت الشريعة على عصر رسول اللّه ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار». المصدر نفسه، 1/ 632.

لموقفه بقتل وحشي حمزة وشرب الوليد الخمر[47]. أمّا المازري والماوردي فقد اعتبرا العدالة من اختصاص من اشتهر بالصحبة والملازمة دون من قلّت عدالته[48].

وهذا الموقف رفضه الفكر السنّيّ لأنّه يخرج كثيراً من المشهورين[49] بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة، ذلك أنّهم وفدوا على النبيّ ولم يقيموا إلا أيّاماً قلائل. وقد سار القرافي على نفس الخطّ متبنّياً التعديل المشروط والمقيّد للصحابة، يقول: «والصحابة عدول إلا عند قيام المعارض»[50].

ولئن ارتقى كثير من الأصوليين بمبدأ عدالة الصحابة إلى مستوى عصمتهم فإنّ عدداً منهم رفض ذلك، فقد بيّن الأبياري (ت 618 هـ) أن المراد بعدالتهم ليس ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلّف البحث عن أسباب العدالة[51]. أمّا القرافي فإنّه اعتبر العدالة أصلاً في الصحابة من غير عصمة[52].

ويبدو أنّ أهمّ من نقد الصحابة داخل الفكر السنّي أعلام المذهب الحنفي، إذ لا نجد لديهم مباحث عدالة الصحابة إجمالاً، لكنّنا في المقابل نجدهم ينقدون مرويّات أبي هريرة معلّلين ذلك بأنّه ليس بفقيه[53]، وهذا ما جعل ابن عبد الشكور يميّز بين صنفين من الصحابة، صنف مقطوع العدالة وصنف مشتبه فيه[54]. والظاهر

(47) انظر الزركشي، **البحر المحيط**، 4/ 299.

(48) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(49) من هؤلاء وائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاص.

(50) فسر القرافي قوله عند قيام المعارض بحذره من زنا ماعز والغامدية وغير ذلك مما جرى في زمن عمر في قصّة أبي بكرة. انظر القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 359.

(51) الزركشي، المصدر المذكور، 4/ 300.

(52) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 359.

(53) انظر الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 131.

(54) يقول: «واعلم أن عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلّهم مقطوع العدالة لا يليق لمؤمن أن يمتري فيها، بل الذين آمنوا قبل فتح مكّة أيضاً عادلون قطعا داخلون في المهاجرين والأنصار، وإنّما الاشتباه في مسلمي فتح مكّة، فإنّ بعضهم مؤلفة قلوبهم وهم موضع الخلاف، والواجب علينا أن نكفّ عن ذكرهم إلا بخير». راجع «مسلّم الثبوت» بهامش **المستصفى**، 2/ 1555.

أن نقد الصحابة كان يبرز بين الفينة والأخرى لكنّه هُمّش ولم تصلنا منه إلا شذرات[55] بالرغم من أنّه إلى حدّ القرن الثالث كان الخوض في حروب الصحابة أمراً غير مثير[56].

لكن الملاحظ أنّ نقد عدالة الصحابة ومرويّاتهم تركّز أساساً لدى المذاهب غير السنّيّة. من ذلك :

### 1 ـ نقد الصحابة عند الإباضية

يلاحظ الدارس لموقف الإباضية من الصحابة أن كثيراً من البحوث التي انكبت على تحليل التراث الإباضي تتعمد تغييب آراء أئمّته في هذه المسألة[57]، أو تحاول تبرئة مواقفهم من أي طعن في الصحابة كما فعلت الخوارج[58]. ولا يخفي أصحاب هذه الدراسات أن مبتغاهم تقريب الإباضية من أهل السنّة وإلحاقهم بصفوف السنّيّين الذين يجلّون الصحابة لتحقيق هدف وحدة الأمّة في مواجهة الأخطار التي تحدق بها. لكن إلى أيّ مدى يُعدّ هذا الموقف وفيًّا للتاريخ ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي العودة إلى المصادر الإباضية القديمة بدءاً بالمؤلفات الأصوليّة الفقهية والكلامية. لذلك عدنا إلى كتاب **العدل والإنصاف** فرأينا صاحبه الورجلاني لا يختلف مع أهل السنّة في تعديل الصحابة. يقول «اعلم أن أصحاب رسول اللّه هم بالحالة التي ذكرهم اللّه من العدالة والطهارة

---

(55) عُد مثلاً إلى ترجمة الفقيه الحنبلي الخرقي (ت 334 هـ)، فقد رحل إلى دمشق بعد أن ضاقت الحياة بالحنابلة في بغداد لأنّهم نقدوا بعض الصحابة. فؤاد سيزكين، **تاريخ التراث العربي**، المجلد 1، 3/ 235.

(56) ذكر الخطيب البغدادي أنّ الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) ألّف كتاباً في الدماء التي جرت بين الصحابة، **تاريخ بغداد**، 8/ 211، وقد ردّ الحافظ العراقي (ت 806 هـ) على هذا الكتاب بكتاب اسمه **الباعث على الخلاص من حوادث القصاص**.

(57) انظر مثلاً مصطفى بن صالح باجو، **أبو يعقوب الورجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**.

(58) يقول صابر طعيمة: «وممّا يلاحظ أن جملة أئمّة المذهب بعد ابن أباض لم تعل نبرتهم بالنقد والتجريح على عثمان بالمستوى الذي يكفره كما فعلت الخوارج». **الإباضية عقيدة ومذهباً**، ص 146.

والنزاهة والثناء والمدحة»[59] ويؤصل هذا الرأي كالسنّيين اعتماداً على عدد من الآيات والأحاديث المعروفة عندهم. غير أنّه لا ينبغي أن نغترّ بهذا الموقف، لأنّه ذكر معطيات تعدّله أو تناقضه، وأولها ذكره حديث «**أمتي كالغيث لا يدرى أوّلها خير أم آخرها**» ضمن الأحاديث المؤصلة لعدالة الصحابة. فهذا الحديث لا يفيد تفضيل الصحابة، بل هو على العكس يثير الشكّ في أفضليّتهم، لأنّه يجعل أمر الأفضليّة محتملاً يمكن أن يوصف به أول الأمّة أو آخرها. وذكر الورجلاني في مستوى ثان اختلاف الناس في الصحابة على ثلاثة اتجاهات أحدها: الاتجاه السنّي الذي يحتج ممثّلوه على عدالة الصحابة اعتماداً على أدلّة فهموها على عمومها، وبيّن أن أدلة أخرى عامة مثلها تناقضها أو تخصصها. يقول: «والمسلمون بعد على هداهم وما رزقهم اللّه من التوفيق أن هذه العموم[60] قد وردت وورد ما يخصها أو يصلح لتخصيصها، وهو قول اللّه عز وجل: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [الفتح: 10]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔاۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 55]. وبعد أن استعرض الأصولي الإباضي خمس آيات وثمانية أحاديث تدعم رأيه استنتج ضرورة تقييد القول بعدالة الصحابة بناء على موقف لا يهدر الحقائق التاريخية بل يجعلها مقياساً للحكم على الصحابي. يقول: «والصحيح أن الصحابة كلهم بالحالة الأولى التي ذكرناها، إلاّ من ظهر منه ما يخرج به، وقد صدرت منهم أمور من سفك الدماء ونيل الأعراض واستباحة الحرم ما لا يخفى على ذي عقل، متواتراً تواتراً يحصل به العلم الضروري، ولا بدّ أن يجعل للتعديل والتحريم[61] مكاناً وإن كانوا صحابة»[62].

وهكذا فإنّ الورجلاني يخالف السنّيين في قولهم بالتعديل الكلي للصحابة وبأنّهم فوق التعديل والتجريح، لأنّ الأخبار المتواترة لدى المؤرخين بيّنت أن

(59) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 147.
(60) وجدنا هذه الصيغة بهذا الشكل في المصدر. ويبدو أن ما يقصده منها الدلالة العامة للأدلة.
(61) يظهر أن هذا خطأ مطبعي والأولى تعويض هذا اللفظ بكلمة التجريح.
(62) الورجلاني، المصدر المذكور، 1/ 149.

من الصحابة من ارتكبوا آثاماً وتجاوزوا أوامر الشريعة ونواهيها، لذلك ينبغي أن يمارس الجرح والتعديل على كلّ صحابي في ضوء سيرته وتاريخه. وبناء على هذا لا يخفي الفقيه الإباضي رأيه الصريح في عثمان، فاعتبره فاسقاً، مردود الشهادة. يقول: «وأطلق بعضهم تفسيق عثمان ورد شهادته، وهؤلاء فرقة من القدرية، وهو قولنا»[63] وسيفصل موقفه من عثمان في باب «أحكام الفتنة واختلاف الناس فيها»، حيث يعتبر أنّه ليس بعد بغي عثمان بغي، لانتهاكه الحُرَمَ الأربع. يقول: «أما أولها، أعني الحرم التي انتهك من المسلمين، أن استخلفوه على دينهم ودمائهم وأموالهم وأماناتهم فولّى على المسلمين الكفرة الفجرة الخونة ليحكموا بين الناس في دين اللّه... وأي بغي أعظم من هذا؟ ولو فعل أحد مثل هذا في مال يتيم واحد لكان باغياً فكيف بجميع الأمّة؟ حتى صلّى بهم عامل من عماله في أعظم مصر من أمصار هذه الأمة، وهو الكوفة، بمحضر من المهاجرين والأنصار صلاة الصبح ثلاثاً وهو سكران، فشعر وبال وقام[64] فقال: ألا أزيدكم... والحرمة الثانية منعه العطايا التي افترضها لهم عمر بن الخطاب ودرت لهم ووقع الإجماع عليها، وقصر بيوت الأموال على ذوي قراباته وأرحامه ومنع منها أفاضل أصحاب رسول اللّه. والحرمة الثالثة أن ضرب الأبشار وهتك الأستار وطرد الصالحين من أصحاب رسول اللّه طرد أبا ذر وسيَّره.. وفتق بطن عمار بن ياسر.. وأمر بابن مسعود فكسرت أضلاعه فتوفي خلال ذلك، وطيف بعبد الرحمان بن حنبل في الأسواق على أبيات قالها، فسوّد وجهه وطيف به على حمار. والحرمة الرابعة أحد الأفعال التي فعلها في خواص المسلمين، كأهل مصر الذين كتب فيهم إلى عامله بما كتب، والحمى، وردّه الحكم ومروان وغير ذلك»[65].

والملاحظ أن الورجلاني تطرق في مؤلفاته الأخرى إلى نقد الصحابة، من ذلك أنّه في كتاب **الدليل والبرهان**[66] خصّص باباً بعنوان «آفات الأمّة في دينها» ذكر فيه أنّ أولى هذه الآفات زلّة عثمان، ثم زلّة عليّ، ثم زلّة طلحة والزبير...

---

(63) الورجلاني، المصدر المذكور، 1/ 152.

(64) المقصود هو الوليد بن عقبة.

(65) الورجلاني، المصدر المذكور، 2/ 45 ـ 46.

(66) نُشر هذا الكتاب بتحقيق سالم بن حمد الحارثي.

وانتهى إلى زلّة السنّيّة، أي أهل السنّة. ولعلّ من أهمّ ما ذكره اعتبار معاوية وعمرو بن العاص من أهل النار. يقول: «وأمّا معاوية ووزيره عمرو بن العاص فهما على ضلالة، لانتحالهما ما ليس لهما بحال، ومن حارب المهاجرين والأنصار فرقت بينهما الدار وصارا من أهل النار»[67]. كما اعتبر الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد اللَّه ممن حرمت عليهما الجنة. يقول متحدثاً عن علي «ثم قاتل طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين، فقتاله حق عند اللَّه تعالى، لشقهم عصا الأمة ونكثهم الصفقة، فسفكوا الدماء، وأظهروا الفساد، فحلّ لعليّ قتالهم، وحرمت عليهم الجنة، فكانت عاقبتهم إلى النار والبوار، إلا ما كان من أمّ المؤمنين التائبة، فمن تاب تاب اللَّه عليه»[68] ولا يعني هذا تبرئة علي، فقد حمل عليه بدوره قائلاً: «وأما علي فقد حكَّم بأن من حكم فهو كافر، ثم رجع على عقبيه وقال: من لم يرض بالحكومة كافر، فقاتل من رضي بالحكومة وقتله، وقاتل من أنكر الحكومة وقتله، وقتل أربعة آلاف أوّاب من أصحابه (الخوارج) واعتذر فقال: إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم، فقد قال اللَّه عز وجل فيمن قتل مؤمناً واحداً إلى قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 93]، فحرمه اللَّه الحرمين، وعوّضه دار الفتنة العراقين، فسلم أهل الشرك من بأسه، وتورط في أهل الإسلام بنفسه»[69]. وتعدّ مواقف الورجلاني هذه منسجمة مع عقيدة البراءة من الصحابة بعد الفتنة عند الإباضية. وقد عبّرت كثير من المصادر الإباضية عن هذه العقيدة، منها كتاب **بيان الشرع** للقاضي محمد بن إبراهيم الكندي (توفي في أوائل القرن السادس للهجرة)، فهو يورد سيرة لبعض الخوارج يدعى أبو الفضل عيسى بن نوري الخارجي يقول فيها: «ونبرأ من عدو اللَّه إبليس ـ لعنه اللَّه ـ وأتباعه من الفراعنة وغيرهم من أئمّة الكفر.. وبرئنا بعد النبي من أهل القِبلة الذين هم من أهل القِبلة، عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة، والزبير، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وأبي موسى الأشعري، وجميع من رضي بحكومة الحكمين وترك حكم اللَّه إلى حكومة عبد الملك بن مروان وعبيد اللَّه بن زياد

(67) الورجلاني، **الدليل والبرهان**، 1/ 42 ـ 43.

(68) المصدر نفسه، 1/ 45 ـ 46.

(69) المصدر نفسه، 1/ 48.

والحجاج بن يوسف وأبي جعفر والمهدي وهارون وعبد اللّه بن هارون، وأتباعهم وأشياعهم، ومن تولاهم على كفرهم وجورهم من أهل البدع وأصحاب الهوى»[70]. ويذكر صاحب الكتاب أن هذه السيرة عُرضت على اثنين من كبار علماء الإباضية، وهما أبو عبد اللّه محمد بن محبوب (ت 260 هـ) وأبو سعيد محمد بن سعيد الكدمي (ت 2 من ق 4 هـ) فوافقا الخارجي على البراءة من الصحابة[71].

وقد ظلّ علماء الإباضية المعاصرون أوفياء لمواقف أسلافهم من الصحابة، من ذلك النقد الذي وجّهه إليهم القاضي محمد بن شامس البطاشي في كتابه **الكشف عن الإصابة في اختلاف الصحابة**[72]

ويمكن أن نفسّر مواقف الإباضية من الصحابة بما تعرض له أتباع فرقتهم من اضطهاد وإقصاء وتهميش إن على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الديني، فقد تمّ منعهم من حق تولّي الإمامة الكبرى التي قصرها أهل السنّة على القرشيين، ووقع إخراجهم من الإجماع والاجتهاد ولم يُعترف بأخبارهم، وفضلاً عن ذلك فإنّ التقتيل الذي وقع لأسلافهم منذ معركة النهروان سنة 38 هـ بقي يخز ضمائرهم ويؤجّج مشاعرهم ضدّ الصحابة الذين شاركوا في الفتنة انطلاقاً من السنوات الستّ الأخيرة من حكم عثمان.

### 2 ـ موقف المعتزلة

أمّا المعتزلة فإنّهم انتقدوا مبدأ عدالة الصحابة اعتماداً على ما حدث في الواقع التاريخي من شجار وحروب بينهم[73] وهذا الموقف يُنسب إلى الأعلام

---

(70) راجع موقع من هم الإباضية على العنوان www.alabadyah.net

(71) يمكن العودة كذلك إلى عدّة مصادر إباضية يتبرّأ كتّابها من الصحابة بعد الفتنة، منها **السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان**. وانظر أيضاً مقتطفات من المصادر القديمة للإباضية أوردها موقع **من هم الإباضية** تحت عنوان «طعون الإباضية في الصحابة»، المرجع المذكور.

(72) انظر خاصة ص 29 من هذا الكتاب، تجد هذه الصفحة منشورة بالموقع: www.alabadyah.net

(73) يقول ابن رشد: «ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة إلى ردّ شهادتهم وروايتهم بعد ما شجر بينهم السباب وظهرت الحروب بينهم والخصومات». **الضروري في أصول الفقه**، ص 76 ـ 77.

الأوائل منهم، مثل واصل بن عطاء، فقد وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل فأجاز إمكانية أن يكون الفسّاق من هذا الفريق أو من ذلك، وقال: «لو شهد عليّ وطلحة، أو علي والزبير، أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل، لم أحكم بشهادتهما...»[74]؛ وزاد عمرو بن عبيد على واصل فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل.

ولعلّ أهمّ نقد وجّهه المعتزلة إلى الصحابة ينسب إلى إبراهيم النظّام، فقد تضمّن كتاب **الفتيا** للجاحظ مقاطع في نقد الصحابة نقداً مجملاً ومفصّلاً[75].

ففي المستوى الأوّل يقول النظام: «رأينا بعض الصحابة يقدح في البعض، وذلك يقتضي توجّه القدح إمّا في القادح إن كان كاذباً وإمّا في المقدوح فيه إن كان القادح صادقاً»[76]. وما يدعم هذا الموقف قول عمران بن الحصين (ت 52 أو 53 هـ): «والله لو أردت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين، فإنّي سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا، ولكنّهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون وأخاف أن يُشبّه لي كما شُبّه لهم»[77]. وهذا القول فيه اتهام صريح للصحابة بعدم مطابقة الأحاديث التي يروونها عن الرسول لِما قاله الرسول فعلاً. ولئن كان صاحب هذا القول لا يتّهم الصحابة بالتعمّد بل يبرّر مواقفهم بعبارة «شُبّه لهم» فإنّه على كلّ حال يزرع الشكّ في مروياتهم، وهذا ما برز على مستوى النقد التفصيلي للصحابة الذي سعى من خلال النظّام إلى تحقيق جملة من الأهداف منها إبراز تناقض مرويات الصحابة[78] ونقد العقلية

(74) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 100.

(75) كتاب **الفتيا** وصلتنا منه قطع قصيرة في كتاب **المحصول في علم أصول الفقه**، للرازي، 2/ 154 وما بعدها وفي كتاب الشيخ المفيد، **الفصول المختارة** حيث نجد باباً بعنوان «نقض مسائل من كتاب الفتيا للنظّام»، وباباً آخر موسوماً بـ «طعن من النظّام على عمر بن الخطاب».

(76) الرازي، **المحصول**، 2/ 154.

(77) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(78) يقول النظّام: «رويتم عن أبي بكر أنّه قال: أي سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت =

الأسطورية[79] للصحابة وما ينجرّ عن ذلك من مخالفة أحاديثهم للعقل والمنطق البشري[80]. وقد ركّز النظّام على إيراد الأخبار الأسطورية التي رواها ابن مسعود ليخلص إلى أنّه إذا كانت أخبار أحد كبار الصحابة على هذه الشاكلة فكيف يمكن أن نأخذ عن نظرائه وعن غيره أحكام ديننا؟[81] ويبتغي النظّام كذلك التأكيد على ظاهرة تاريخية هي اختلاف أحكام الصحابة في كثير من القضايا[82]، وبذلك ينتقد تجانس المنظومة الفقهية السنّيّة، خاصّة أنّها تشتمل على قواعد تمييزيّة متعدّدة، من ذلك قاعدة حصر الخلافة في قريش التي تناقضت فيها مرويّات الصحابة[83].

ويبدو أنّ غاية النظّام من نقده التفصيلي لأعلام الصحابة إزالة القداسة عنهم،

---

= في كتاب اللّه برأيي»، ثم رويتم أنّه سئل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن اللّه وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان». وعلّق النظّام على ذلك قائلاً: وهذان الأثران متناقضان. راجع **المحصول**، 2/ 161؛ والشيخ المفيد، **الفصول**، ص 61.

(79) يقول النظّام: رأى عبد اللّه بن مسعود أناساً من الزط فقال: هؤلاء أشبه ما رأيت بالجن ليلة الجن... وقال علقمة لابن مسعود: كنت مع رسول اللّه ليلة الجنّ فقال: ما شهدها منّا أحد». المفيد، **الفصول المختارة**، ص 164.

(80) يروي النظّام قول ابن عباس: الحجر الأسود من الجنّة وكان أشدّ بياضاً من الثلج حتى سوّدته خطايا أهل الشرك». وعلّق النظّام على ذلك قائلاً: «لو كان كفر أهل الجاهلية يسوّد الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيّضه، ولأنّ الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها بخلاف سائر الأحجار ليحصل التمييز، ولأنّه لو كان كذلك لاشتهر ذلك، لأنه من الوقائع العجيبة كالطير الأبابيل». ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 39.

(81) ينقل الشيخ المفيد عن النظّام قوله: «وهذا ابن مسعود ركن من أركانكم (أهل السنّة) وإمام من أئمّتكم وهو من أفاضل من قال في الفتيا، فما ظنّك بمن دونه فكيف يكون هؤلاء حجّة علينا ويلزمنا لهم طاعة؟!». **الفصول المختارة**، ص 164.

(82) يقول النظّام: «ثم رويتم أن عمر قال: إنّي لأستحي أن أخالف أبا بكر»، ثم يعلّق على ذلك بقوله: «فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر فلمَ خالفه في سائر المسائل؟ فإنّه قد خالفه في الجَدّ وفي أهل الردّة وقسمة الغنائم». الرازي، **المحصول**، ص 162.

(83) يقول النظّام: «روى أبو بكر وعمر يوم السقيفة أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «**الأئمّة من قريش**» ثمّ رويتم أشياء ثلاثة تناقضه، أحدها قول عمر في آخر حياته: «لو كان سالم حيّا لما تخالجني فيه شك» وثانيها قول الرسول «**اسمع وأطع ولو كان عبداً حبشيا**»، والثالث قوله: «**لو كنت مستخلفاً من هذه الأمّة أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد**». المصدر نفسه، ص 157 ـ 158.

فهم يكذبون أو يتّهمون بعضهم بعضاً بالكذب[84] أو يخطئون في الفتوى، وهي ظواهر بشريّة في كلّ زمان ومكان.

وإضافة إلى ذلك يمكّن هذا النقد من تشريع إنكار الإجماع فاختلافات الصحابة وتناقض مرويّاتهم وخضوعها للظنّ واللامعقول يجعل القول بالإجماع وبالقياس تجاوزاً كبيراً للواقع التاريخي[85].

### 3 ـ موقف الشيعة

يُعدّ نقد الصحابة لدى الشيعة أمراً متواتراً منذ القديم وإلى عصرنا هذا[86]، وقد تطرّق الطوسي إلى هذه المسألة أثناء بحثه الكذب في الأخبار، فانطلق من أنّه لا يمتنع أن يكون وقع الغلط من بعض الصحابة فليس كلّ واحد منهم معصوماً لا يجوز عليه الخطأ. وبناء على هذا لاحظنا أن التلقي الشفوي للأحاديث وانتقائية الذاكرة أدّيا إلى الغلط في النقل[87]. كما أشار الطوسي إلى نقد الصحابة مرويّات بعضهم بعضاً[88] وإلى أنّه كان منهم من ينقل الحديث

---

(84) يقول النظّام: «زعم ابن مسعود أنّه رأى القمر انشقّ، وهذا كذب ظاهر ـ حسب النظّام ـ، لأنّ اللّه لا يشقّ له القمر وحده وإنّما يشقّه آية للناس كلّهم، فكيف لم يعرف ذلك غيره ولم يؤرخ الناس به؟!». الشيخ المفيد، **الفصول**، ص 163.

(85) من أمثلة خروج بعض الصحابة عن الإجماع إنكار ابن مسعود كون المعوذتين من القرآن. يقول النظّام: «فكأنّه ما شاهد قراءة الرسول لهما ولم يهتد إلى ما فيهما من فصاحة المعجزة أو لم يصدّق جماعة الأمّة في كونهما من القرآن. فإن كانت تلك الجماعة ليست حجّة عليه فأولى أن لا تكون حجّة علينا». الرازي، **المحصول**، ص 162.

(86) انظر مثلاً محمد التيجاني السماوي، **ثم اهتديت** وكتاب **الصحابة في القرآن والسنّة والتاريخ**، وقد نشرا على شبكة الإنترنت.

(87) يقول: «وأيضاً فإنّهم كانوا يسمعون الحديث من النبي ولا يكتبونه فيسهون عنه أو عن بعضه فيقع الغلط في نقله». **العدّة في أصول الفقه**، 1/ 94.

(88) يقول: «إنهم كانوا يحضرونه (ع) وقد ابتدأ الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغيّر معناه لذلك. ولذا أنكرت عائشة على من روى عن النبي أنّه قال: «**الشؤم في ثلاثة: الفرس والمرأة والدار**»، وذكرت أن الرسول كان حاكياً لذلك فلم يسمع الراوي أوّل كلامه... وعلى هذا الوجه أنكرت وابن عباس ما رواه ابن عمر: «**إن الميت ليعذّب ببكاء أهله عليه**». **العدّة**، 1/ 95.

بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه. ويفسّر هذا الموقف باعتقاد أغلب فرق الشيعة أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي، من ذلك أنّ الشيخ المفيد يرفض إجماع الأمّة على أنّ أبا بكر وعمر كان ظاهرهما الإسلام، للاتفاق على أنّهما كانا على الشرك، ولوجود جماعة كثيرة العدد تقول إنّهما كانا بعد إظهارهما الإسلام على ظاهر كفر، بجحد النصّ، وأنّه كان يظهر منهما النفاق في حياة النبي[89].

وقد رفض الشيعة الاحتجاج السنّي على فضل أبي بكر بالآية: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: 40]، فالصّحبة في هذه الآية لا تدلّ على معنى تمجيدي لأنّها قد تجمع المؤمن والكافر[90] كما أنّ لفظ الصحبة يطلق على العاقل والبهيمة والجماد[91].

وفي المقابل، يفضّل الشيعة علي بن أبي طالب على كلّ الصحابة ويعتمدون تأويل الآيات والكثير من الأحاديث والمجريات التاريخية لإبراز هذه الأفضليّة، من ذلك اعتبارهم مبيت علي على فراش الرسول ليلة الهجرة أفضل من صحبة أبي بكر للرسول في الغار. وعلى هذا الأساس اعتمد الشيعة أقوال الأئمّة من آل البيت مصدراً ثالثاً للتشريع[92].

ويتّضح للناظر في الأدبيّات الشيعيّة أنّ ما حكم موقف فرق الشيعة من الصحابة هو بالأساس الصراع السياسي ابتداء بإقصاء عليّ عن الخلافة إثر وفاة

---

(89) انظر لمزيد التوسّع: الشيخ المفيد، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، المصدر المذكور، ص 8.

(90) استدلّوا على ذلك بالآية 37 من سورة الكهف ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٖ﴾.

(91) جعل العرب الحمار صاحباً فقال أميّة بن أبي الصلت:

إن الحمار مع الحمار مطيّة فإذا خلوت فبئس الصاحب

ويقول الشاعر:

زرت هنداً وذاك بعد اجتناب ومعي صاحب كتوم اللسان

ويعني بالصاحب هنا السيف. انظر الكراجكي، **كنز الفوائد**، 2/ 49 ـ 50.

(92) يقول الشيخ المفيد: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة: كتاب اللّه وسنّة نبيّه وأقوال الأئمّة الطاهرين». «مختصر التذكرة» ضمن **كنز الفوائد**، 2/ 15.

الرسول ووصولاً إلى محاربة علي في معركتَي الجمل وصفين وانتهاء بمقتله سنة أربعين للهجرة واستئثار الفرع الأموي بالخلافة. وبما أنّ من قام بهذه الأعمال ينتمون إلى الصحابة سعى علماء الشيعة عبر العصور إلى إبراز كلّ النقاط السلبيّة المتعلّقة بالصحابة، أفراداً كانوا أو جماعات، وكان هدفهم دائماً دحض وصف أهل السنّة الصحابة بالعدالة المطلقة[93] وممّا تولّد عن هذا الموقف نقد الشيعة المبدأ السنّي الذي ينصّ على أنّ كلّ مجتهد مصيب، لأنّه يؤدّي إلى القول بأنّ خصومهم مصيبون[94].

**خاتمة**

إن دراسة عدالة الصحابة في ضوء المنهج التاريخي يؤدّي إلى زحزحة الموقف السنّي التمجيدي الذي حاول أن يُثبت نفسه باعتباره الصوت الوحيد في التراث. وقد تبدّى لنا من النظر في المصادر غير السنّيّة بالخصوص ضخامة حجم المسكوت عنه الذي لا نجد في المؤلّفات السنّيّة سوى إلماعات موجزة إليه، من ذلك قول الذهبي إنّنا لو فتحنا باب الجرح والتعديل على أنفسنا لدخل فيه عدّة من الصحابة والتابعين والأئمّة، فبعضهم كفّر بعضاً بتأويل ما واللّه يرضى عن الكلّ ويغفر لهم فما هم بمعصومين[95].

ويعدّ هذا الموقف على قدْر كبير من الجرأة والموضوعية لأنّه انتهى إلى أنّ الصحابة غير معصومين، فهم بشر اجتهدوا وأصابوا وأخطأوا وتقاتلوا من أجل السلطة وجمع بعضهم الأموال الطائلة[96]، من ذلك أن ثروة الزبير بلغت سبعة وخمسين مليوناً، وأنّ غلّة أموال طلحة بلغت ألف درهم كلّ يوم[97]، وكان على مربط عبد الرحمان بن عوف ألف فرس وعشرة آلاف رأس من الغنم، وخلّف زيد بن ثابت من الفضّة والذهب ما كان يُكسر بالفؤوس، غير ما خلّف من الأموال

(93) انظر مثلاً هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، ص 87 وما بعدها.

(94) راجع الكراجكي، **كنز الفوائد**، 2/ 214.

(95) انظر محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، ص 342.

(96) ابن كثير، **البداية والنهاية**، 7/ 259 ـ 261.

(97) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 3/ 149.

والضياع[98]. وهذه المعطيات وغيرها توضّح أنّ فئة الصحابة لم تكن بالقداسة والعصمة والتنزّه عن ملذّات الدنيا التي صُوّرت بها، بل إن الدراسة التي تأخذ التاريخ بعين الاعتبار تكشف ضرورة مراجعة تاريخ الصحابة لبيان ما فيه من إيجابيّات وسلبيّات، وإنزال الصحابة من عليائهم إلى أرض الواقع، وتطبيق ما يجري على الرواة عليهم. وهذا العمل من شأنه إعادة إدخال الصحابة في التاريخ بعد أن أخرجوا منه وعدّوا متعالين عليه بتعلات واهية ساهم في ترسيخها الفقهاء والساسة معاً. ومن الضروري في نظرنا إبعاد مسألة الصحابة وعدالتهم عن الجدل المذهبي[99] المحتدّ بين السنّيّين والشيعة بالخصوص، لأنّ الدراسة الموضوعية غير المنحازة لموضوع البحث هي وحدها الكفيلة بإنشاء فهم رصين وعميق للمسألة.

(98) أكّد الخليفة القادر في القرن الخامس في **اعتقاده** على ضرورة ألاّ يقول المسلم في الصحابة إلا خيراً. راجع «نصّ الاعتقاد» لدى آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة**، 1/ 339.

(99) نذكر مثلاً على عقم هذا الجدل كتاب خالد العسقلاني: بل ضللت، كشف أباطيل التيجاني في كتابه: **ثم اهتديت**، 533 ص.

## الفصل الثالث

# أصول الفقه وإقصاء غير السنّيين

لئن سعت المؤسّسة الدينيّة ممثّلة في علماء أصول الفقه إلى إسباغ المشروعيّة الدينيّة على أنشطتها وتنظيراتها وتأويلاتها، فإنّها حاولت بالمثل أن تقاوم مناوئيها من العلماء المخالفين لها في العقيدة والمذهب. وعلى هذا الأساس أطلقت عليهم تسمية تهجينيّة هي أهل البدع أو أهل الأهواء. وانبرى الفقهاء والمحدّثون والأصوليّون السنّيون يتصدّون للمذاهب غير السنّيّة، وهي بالأساس أربعة. يقول عبد اللّه بن المبارك ويوسف بن أسباط: «أصول البدع أربعة، الشيعة والخوارج والقدريّة والمرجئة...»[1].

وعلى قدر قوّة تأثير هذه المذاهب وانتشارها في الواقع التاريخي، كانت ردود الفعل عليها، من ذلك الردود العملية العنيفة[2]، أو الردود النظريّة عن طريق

---

(1) ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، 17/ 447، «مسألة الشهادة على العامّي والمبتدع بالاستفاضة والشهرة».

(2) نذكر مثلاً طرد أهل البدع من مسجد القيروان بتحريض من صاحب **المدوّنة** سحنون. راجع أبا العرب محمد بن أحمد التميمي، **الطبقات**، ص 102.

الكتابة[3]. ويبدو أنّ القرن الثاني للهجرة شهد انطلاقة المؤلّفات المضادّة لأهل البدع لحماية دار الإسلام من الزحف المتنامي للمستحدثات[4].

وقد كان المحدّثون الرواد المخطّطين لهذه الحملة، واقتدى بهم العلماء السنّيّون في بقيّة العلوم الإسلاميّة وفي مختلف المذاهب، غير أنّ هذا لا يعني اتفاق جميع العلماء على مواقف واحدة وثابتة إزاء القضايا الدينيّة وغير الدينيّة. فتعريف المبتدع مثلاً مسألة خلافية بينهم، فإذا كان أغلب علماء أصول الفقه يشيرون إلى أنّ المبتدعة هم أتباع المذاهب غير السنّيّة[5]، فإنّ فريقاً من المحدّثين ومن سار في ركابهم يرى أن أهل البدع يوجدون كذلك ضمن السنّيين[6].

ولئن كان مفهوم البدعة في اللغة متّسع الدلالة، غير خاص بمجال معيّن، دالاً على معنى الإنشاء والاختراع لا على مثال سابق، وعلى معنى الابتداء والتجديد[7]، فإنّ تأثير المحدّثين والفقهاء جعل هذا المفهوم يتشبّع بالدلالات المعيارية، وخاصّة منها السلبية. يقول ابن حجر «البدعة أصلها ما أحدث على غير مثال سابق، وتطلق في الشرع في مقابل السنّة فتكون مذمومة»[8].

---

(3) نذكر من هذه المؤلفات مثلاً كتاب **الردّ على القدرية والنصارى والبكرية وأهل الشرك وأهل البدع** لمحمد بن سحنون (ت 256 هـ) وهذا الكتاب مفقود، وقد ذكره القاضي عياض في **ترتيب المدارك**، 3/ 104 ـ 118؛ وكتاب **البدع** لمحمد بن وضاح (ت 287 هـ)، وقد نُشر بعناية الإسبانيّة M.I. Fierro مع «مقدّمة» مستفيضة، ص 11 ـ 138.

(4) انظر: Talbi, Mohamed, *Les Bida'*, XII, *Studia Islamica,* 1959, p. 47

(5) يقول ابن النجار: «والمبتدع واحد المبتدعة وهم أهل الأهواء من الجهميّة والقدريّة والمعتزلة والخوارج والروافض ومن نحا نحوهم». **شرح الكوكب المنير**، 2/ 402.

(6) يقول القاضي عياض في ترجمة أبي بكر بن خويز منداد: «وكان يجانب الكلام جملة، وينافر أهله، حتى تعدّى ذلك إلى منافرته المتكلّمين من أهل السنّة. وحكم على الكلّ بأنّهم من أهل الأهواء الذين قال مالك في مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وعيادتهم وجنازتهم ما قال». **ترتيب المدارك**، 3/ 606.

وانظر موقفاً مماثلاً لهذا عند ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 96.

(7) يقول الخليل بن أحمد: «البدع إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة». **معجم العين**، 2/ 54. ويقول ابن فارس: «البدع له أصلان، ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال، والآخر الانقطاع والكلال». **مقاييس اللغة**، 1/ 209. ويقول ابن منظور: «بدع الشيء يبدعه بدعا وابتدعه: أنشأه وبدأه». **لسان العرب**، 1/ 342 ـ 343.

(8) ابن حجر، **فتح الباري**، 5/ 156.

ويظهر لنا أنّ حصر دلالة البدعة في مجال الدّين وراء تغليب النظرة المعيارية التي جعلت الفقهاء يعتبرون أنّ كلّ ما يخالف الدين أو ليس له أصل أصيل فيه يندرج ضمن مجال البدعة والابتداع، وهذا الموقف مشترك بين أهل السنّة والشيعة[9].

ومثلما كان التكفير سلاحاً مذهبيًا يلجأ إليه بعض العلماء المنتمين إلى مذهب ما للتشنيع بخصومهم، أضحى الابتداع أداة صراع مذهبي قد تماهى مع التكفير عند من يرى المبتدع كافراً، وقد تختلف عنه لدى من يعتبر المبتدع مسلماً ضالاً[10]. وهكذا تنافست الفرق الإسلامية في أن تنفي عنها صفة الابتداع لتتّهم به خصومها من الفرق الأخرى[11].

وقد تطرّقت **المدوّنة الأصولية** في عدّة مناسبات إلى الموقف من المبتدعين، سواءٌ كان ذلك في مباحث الخبر أو الإجماع أو الاجتهاد.

### أ ـ إقصاء خبر غير السنّي

اتّفق فريق من علماء أهل السنّة من الأصوليين والمحدّثين على رفض الاعتماد على أخبار غير السنّيّين الدينيّة، غير أن هذا الموقف لا يحجب حقيقة أنّ المسألة خلافيّة. يقول الخطيب البغدادي: «اختلف أهل العلم في السماع من أهل البدع والأهواء، فمنعت طائفة من السّلف صحّة ذلك، لعلّة أنّهم كفّار عند من ذهب إلى إكفار المتأوّلين، وفسّاق عند من لم يحكم بكفر متأوّل. وقال من ذهب

---

(9) يقول ابن رجب الحنبلي: «البدعة هي ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدلّ عليه...». **جامع العلوم والحكم**، ص 160. ويقول الشريف المرتضى: «البدعة الزيادة في الدين أو النقصان منه من غير إسناد إلى الدين». **الرسائل**، 3/ 83.

(10) نذكر مثالاً على هذا الاتجاه السمرقندي. يقول: «وتخطئة جماعة من العلماء ليس بكفر، ولكنّه بدعة وضلال، وهو الفرق بينهما». **ميزان الأصول**، 2/ 635.

(11) يقول الفقيه الشيعي أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ق 6 هـ) ناقداً أهل السنّة: «فاذّعت العوام من التابعين هذا الاسم، قالوا: نحن أهل الجماعة، من خالفنا فقد شقّ عصا الطاعة وخالف الأمّة وترك السنّة، ونحن أهل السنّة والجماعة. يعنون أنّهم مجتمعون على إمام واحد مع اختلافهم في المذاهب والآراء وابتداعهم الأهواء الكثيرة وإقامتهم على التنازع والتشاجر في الأحكام والفرائض وتكفير بعضهم لبعض». كتاب **الزينة في الكلمات العربية الإسلامية**، ص 255.

إلى هذا المذهب إن الكافر والفاسق بالتأويل بمثابة الكافر المعاند والفاسق العامد، فيجب أن لا يقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما»[12].

يُبرز هذا الشاهد أنّ المبرّر الأوّل لأصحاب موقف الإقصاء كفر المبتدعين، لذلك عوّلوا على الآية السادسة من سورة الحجرات[13]، انطلاقاً من مماهاتهم بين الفاسق في هذه الآية والمبتدع، فكلاهما خارج عن الحدّ الشرعي[14] وعن دائرة الإيمان[15].

ويُعدّ اعتبار الأصوليين المبتدع كافراً نتيجة لرفض وصفه بالفاسق المظنون فهو في نظرهم فاسق مقطوع بفسقه[16]، ولا سبيل إلى التمييز بين فسق مظنون وفسق مقطوع به، أو بين داعية إلى هواه ومن لا يدعو إليه، فكلّ أصحاب البدعة يدعون إلى هواهم، لذلك لا تقبل روايتهم في أمور الدّين[17].

وقد ذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن الفسق المتمثّل في ارتكاب

---

(12) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 120.

(13) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾.

(14) يقول ابن عبد الشكور: «فإنّ الفاسق هو الخارج عن الحدّ الشرعي وعليه نزل القرآن. ولا شكّ أنّ المبتدع متجاوز عن الحد، سالك سبيلاً غير سبيل شرعي مستقيم، فهو فاسق ألبتّة». **شرح مسلّم الثبوت**، 2/ 142.

(15) يقول فخر الدين الرازي: «والفاسق في أكثر المواضع المراد به من خرج من ربقة الإيمان» لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [المنافقون: 6]. **تفسيره**، 28/ 103.

(16) يقول الآمدي: «والمعتمد في ذلك (منع قبول شهادته وروايته) النصّ والمعقول، أمّا النصّ فقوله ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ﴾ [الحجرات: 6]، أمر بردّ نبأ الفاسق، والخلاف إنّما هو فيمن قطع بفسقه فكان مندرجاً تحت عموم الآية. غير أننا خالفناه في خبر من ظهرت عدالته وفيمن كان فسقه مظنوناً، وما نحن فيه مقطوع بفسقه فلا يكون في معنى صورة المخالفة». **الإحكام**، 2/ 96.

(17) يقول الرهوني: «احتجّ الراد (من ردّ خبر المبتدع) بقوله تعالى ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ﴾ وهو فاسق، ولا فرق بين متأوّل وغير متأوّل كما لا فرق بين كافر متأوّل وغيره. **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل**، 2/ 367.

ويقول ابن عبد الشكور معلّقا على كلام أورده للبزدوي: «وإنّما أقام الظّاهر تنبيهاً على أنّ أصحاب الهوى كلّهم منتحلون للبدعة داعون إليها، فلا تقبل روايتهم في أمر ديني أصلاً». المصدر المذكور، 2/ 141.

المحظورات الشرعيّة أخفّ من الفسق الاعتقادي أو الفسق المتأوّل، لأنّ الأوّل يقتصر على تجاوز فعل شرعيّ في حين أن الثاني يجمع بين ارتكاب المحظور في الفعل وارتكاب المحظور في النظر والاستدلال[18]

وانطلق بعض الأصوليّين من هذه الفكرة لقياس سلوك الفاسق المتأوّل على سلوك الكافر المتأوّل، فاليهود والنصارى متأوّلون لاعتقادهم أنّهم على حقّ، وكذلك المسلم الذي اعتقد اعتقاداً أدّاه إلى كفر أو فسق، لذلك فإنّ ردّ أخبار اليهود والنصارى حجّة في ردّ رواية المبتدع الكافر المتأول[19]

ويؤصل السنّيّون رفضهم أخبار المبتدعين اعتماداً على الإجماع أيضاً، يقول الجويني «وأصحاب أبي حنيفة وإن قبلوا شهادة الفاسق، لم يجسروا على أن يبوحوا بقبول رواية الفاسق، فإن قال به قائل فقوله مسبوق بإجماع من مضى على مخالفته»[20] وحرص بعض الأصوليين المتكلّمين على التشريع العقلي لإقصاء خبر المبتدع، فاعتبر أن القول بقبول روايته يستدعي دليلاً والأصل انعدامه[21].

وما نستشفّه من النظر في الخطاب الحجاجي الأصولي في هذه المسألة، أنّه مختلف عن الخطاب المتضمّن في كتب المحدّثين، فالأصوليون يوظّفون كلّ

---

(18) يقول أبو الوليد الباجي: «إن الفسق من جهة المتعمد أخفّ من الفسق المتأوّل عند بعض شيوخنا، لأنّه ليس فيه أكثر من ارتكاب المحظور في الفعل المحرّم، من شرب أو زنى، والفسق المتأوّل فيه ارتكاب محظور في الفعل وارتكاب محظور في الخطأ في النظر والاستدلال ووضع الأدلّة غير مواضعها، فكان أشدّ من الفسق المتعمد». **إحكام الفصول**، ص 377 ـ 378.

ويقول السمرقندي: «فبعضهم قالوا لا تقبل (الأخبار) لأنّ الفسق من حيث الاعتقاد شرّ من فسق التعاطي، ثمّ الفسق من حيث التعاطي مانع فذا هذا». **ميزان الأصول**، 2/ 641.

(19) يقول المازري: «فكلّ كافر متأوّل، واليهود والنصارى متأوّلون لأجل أنّهم يعتقدون أنّهم مصيبون في مذاهبهم، ويستدلّون على صحّتها لكنّهم لا تطلق عليهم هذه العبارة، وإنّما يطلقها العلماء على من كان من أهل القبلة، فاعتقد اعتقاداً أدّاه إلى كفر أو فسق، وإذا تحقّقت أن كلّ كافر متأوّل، حتى اليهود والنصارى، فإنّ لك أن تجعل الاتفاق على ردّ رواية اليهودي والنصراني حجّة في ردّ رواية الكافر المتأوّل، لما نبهناك من أنّ الكلّ متأوّلون في كفرهم». **إيضاح المحصول**، ص 464.

(20) الجويني، **البرهان**، 1/ 611 ـ 612.

(21) راجع الآمدي، **الإحكام**، 2/ 96.

الأصول في بناء حججهم من القرآن أو الحديث أو الإجماع أو القياس، في حين يقتصر المحدّثون على حجج الأخبار، سواءٌ كانت أحاديث الرسول أو آثاراً للصحابة والتابعين[22].

كما انبنى هذا الخطاب الأصولي على مراوحة بين الإثبات والنفي، فهو يقدّم حججاً إثباتية لإقصاء رواية المبتدع، ويسندها بحجج نفي لأدلّة خصومهم الذين قبلوا خبر المبتدع، من ذلك اعتبار أن حجة رواية أصحاب **الصحاح** لأخبار المبتدعين لا يعتدّ بها، لأنّ المسألة مختلف فيها بين المحدّثين، فمحمد بن سيرين مثلاً لا يقبل الرواية عن المبتدعين[23].

وقد طغت على الخطاب الأصولي في مبحثنا هذا صفة الهدوء النسبيّ بالمقارنة مع خطاب المحدّثين والحنابلة بالخصوص، لكن هذا لم يمنع من وجود إشارات تدلّ على أن التعصّب المذهبي[24] وسوء الظّنّ بالمبتدع من خلفيات رفض العمل بأخبار المبتدعة[25].

والملاحظ أنّ موقف الإقصاء السنّي تركّز على مرويات الشيعة والخوارج والقدريّة، ففي مستوى أوّل يوجد في الفكر السنّي بمختلف تجلّياته تيار قويّ يمنع جواز الرواية عن الشيعة الرافضة على وجه التخصيص. وقد نُسب هذا الموقف إلى أئمّة المذاهب الفقهية، مثل الشافعي ومالك[26]، وإلى بعض كبار

---

(22) راجع مثلاً: الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 121 ـ 122.

(23) انظر ابن عبد الشكور، المصدر المذكور، 2/ 140.

(24) يقول السرخسي: «وأمّا صاحب الهوى فقد بيّنا أن الصحيح أنّه لا تعتمد روايته في أحكام الدّين... فأمّا في أخبار الدين فيتوهّم بهذا التعصّب لإفساد طريق الحقّ على من هو محقّ حتى يجيبه إلى ما يدعو إليه من الباطل، فلهذا لا تعتمد روايته، ولا تجعل حجّة في باب الدين واللّه أعلم». **المحرّر في أصول الفقه**، 1/ 279 ـ 280.

(25) يقول ابن عقيل: «والفاسق والمبتدع غير موثوق بقوله، فلا نعلم صدقه فيما يخبر به عن نفسه وإن أتى بقانون الاجتهاد وسلك مسلك النظر، ومتى لم نعلم هذا منه بل علمنا بظاهر حال خلافه كان قوله حرزاً وتخميناً لا نظراً واجتهاداً». **الجدل على طريقة الفقهاء**، ص 8.

(26) قال حرملة: «سمعت الشافعي يقول: لم أر أشهد بالزور من الرافضة». وقال أشهب: «سئل مالك عن الرافضة فقال: لا تكلّمهم ولا ترو عنهم، فإنّهم يكذبون». راجع الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، 1/ 27 ـ 28.

المحدّثين[27] والفقهاء[28] والأصوليّين[29]، ويبدو أنّ قوّة هذا الموقف جعلته لا يقتصر على أعلام الرافضة المنقطعين للعلم، بل يشمل كذلك من شارك منهم في أعمال سياسية[30].

ويمكن تصنيف الدوافع التاريخية التي حفزت على ظهور الموقف السنّي إلى دوافع ذات طابع عقائدي وأخرى ذات خلفية سياسية. ففي المستوى الأوّل، تواتر لدى السنّيين من أصوليّين ومحدّثين اتهام الروافض بالكذب بسبب وضعهم أحاديث جعلوها مرتكزات عقيدتهم وخالفوا بها العقيدة السنّيّة[31] وفضلاً عن ذلك كان الشيعة الروافض يعتقدون ضلال الصحابة وكفرهم، ويستحلّون شتمهم فيستفزّون

---

(27) حدّثنا عبد الرحمان... سمعت يزيد بن هارون يقول: «لا يكتب عن الرافضة فإنّهم يكذبون». انظر ابن أبي حاتم، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، 1/ 28.

(28) يقول الفقيه الحنبلي ابن تيمية: «نكتب عن كلّ صاحب بدعة إذا لم يكن داعية إلا الرافضة فإنّهم يكذبون». **منهاج السنة النبوية**، 1/ 60.

(29) يقول السمعاني: «وأمّا الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء فقد ذكروا أنّهم ينقسمون قسمين منهم من كفر الصحابة وفسقهم وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم مردود غير مقبول، وأمّا من سلم منه السّلف وكان ثقة في دينه غير مستحلّ للكذب على مخالفته، بل كان مأموناً عليهم معروفاً بالصدق في روايته جللاً في تعاطيه، غير داعية إلى اعتقاده، تقبل روايته، والأصح هو الأوّل». **قواطع الأدلّة**، 1/ 344.

(30) يقول ابن الجوزي: «محمد بن أحمد بن ذي البراعتين أبو المعالي، من أهل باب الطاق، حدّث عن أبي القسام بن بشران، وحدّث عنه شيخنا أبو القاسم السمرقندي، وكان يتصرّف في أعمال السلطان، وقال شيخنا ابن ناصر: كان رافضيًا لا تحلّ الرواية عنه. توفي في رمضان هذه السنة (478 هـ)». **المنتظم**، 9/ 20 ـ 22.

(31) يقول ابن عبد الشكور: «ثمّ اعلم أنّ الخلاف في أصحاب البدع الذين لم يبيحوا الكذب، وأمّا المبيحون ـ كالكرامية ـ فلا تقبل روايتهم ألبتّة، لأنّه لمّا جاز في دينهم على زعمه الكذب، لا يبالون بالارتكاب عليه، ومنهم الروافض الغلاة والإمامية، فإنّ الكذب فيهم أظهر وأشهر حتى صاروا مضرب المثل في الكذب، وهم جوّزوا ارتكاب جميع المعاصي، حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف بمذهبهم وسخطه عليهم، بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا أمان منهم أن يكذبوا على رسول اللّه عند هذه الحال، وهم لا يبالون بالكذب على رسول اللّه وأصحابه، ومن نظر في كتبهم ولم يجد أكثر المرويات إلا موضوعة مفتراة. يشهد على كونها مفتراة عبارتها ومضادّها». **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت**، 2// 140 ـ 141.

بذلك مشاعر السنّيين المجلّين للصحابة[32]. وقد انجرّت عن ذلك عدّة ردود فعل، منها تسوية أبي حنيفة بين بدعة الرافضة ومن يأتي السلطان الظالم في عدم جواز قبول روايته[33].

أمّا على المستوى الثاني، فإنّ إقصاء المرويات الشيعية يخفي خلفيات تاريخية سياسية، فهو من نتائج السياسة الأُموية الّتي سعت إلى أن يفهم التشيّع بوصفه مجموعة من الضلالات والبدع لا تتّفق مع ما يجب أن يكون عليه المسلم الصحيح من سير على طريق السنّة وابتعاد عن محدثات الأمور. ولعلّ من أهمّ تجليات هذه السياسة الحظر الشامل الّذي وضعه معاوية وولاته على مرويات الشيعة وعلى شهاداتهم أيضاً. ولقد تأكّد هذا الحظر في وثيقته التاريخية التي وزّعها في مختلف الأقطار الإسلامية. واقتدى به غيره من الأُمويّين طيلة حكمهم الذي استمرّ نحو ثمانين سنة[34].

ولا ريب أنّ الصراع السياسي بين العباسيّين والشيعة الإمامية أو الإسماعيلية الفاطمية، غذّى موقف إقصاء مرويات الشيعة. وقد انخرط الأصوليّون من الفريقين في هذا الصراع، فكانت مواقفهم الأصوليّة النظرية انعكاساً لمواقفهم السياسية في كثير من الأحيان من ذلك أنّ الباقلاني كان يمانع في قبول شهادة المبتدع عموماً بما في ذلك المتشيّع[35] لالتزامه بنصرة الإمامة العبّاسية ومعاداة الفكر الشيعي

---

(32) قال ابن المبارك: «لا تحدّثوا عن عمرو بن ثابت، فإنّه كان يسبّ السلف». السيوطي، **تدريب الراوي**، 1/ 327 ـ 328، نقلاً عن عبد الرحمان بن عبد الخالق، **موقف أهل السنّة والجماعة من البدع والمبتدعة**، ص 55. ويقول الذهبي في **ترجمة تليد بن سليمان الكوفي** قال أحمد: شيعي لم نر به بأساً. وقال بن معين: كذّاب يشتم عثمان، وقال أبو داود: رافضيّ يشتم أبا بكر وعمر». **ميزان الاعتدال**، 1/ 358.

(33) ذكر الخطيب البغدادي الأثر التّالي عن أبي حنيفة: «سمعت ابن مبارك يقول: سأل أبو عصمة أبا حنيفة ممّن تأمرني أن أسمع الآثار؟ قال: من كلّ عدل في هواه، إلا الشيعة، فإنّ أصل عقدهم تضليل أصحاب محمّد ﷺ، ومن أتى السلطان طائعاً، أما إنّي لا أقول: إنّهم يكذّبونهم أو يأمرونهم بما لا ينبغي، ولكن وطئوا لهم حتّى انقادت العامّة بهم، فهذان لا ينبغي أن يكونا من أئمّة المسلمين». **الكفاية في علم الرواية**، ص 126.

(34) راجع هاشم معروف الحسني، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، ص 159.

(35) يقول الآمدي: «وذهب القاضي أبو بكر والجبّائي وأبو هاشم وجماعة من الأصوليّين إلى امتناع قبول شهادته وروايته، وهو المختار». **الإحكام**، 2/ 95.

والدّولة الفاطمية. لذلك صنّف مؤلّفات في نقض هذا الفكر[36] الذي عرف ازدهاراً واضحاً بسبب الدعم البويهي. وهذا الدعم استمرّ من سنة 337 هـ إلى سنة 447 هـ، وبفعل قيام الدولة الفاطمية في القرن الرابع. وقد أدّى ذلك إلى اتساع النشاط العلمي الشيعي وكثرة مراكزه، وبرز علماء تولّوا جمع أصول المذهب وفروعه في الحديث أو الفقه أو العقائد. وكان من أبرزهم الكليني (ت 329 هـ) وابن بابويه (ت 381 هـ) والشيخ المفيد (ت 413 هـ) الّذي كانت له مناظرات مع الباقلاني سجّلت صداها المصادر التّاريخية والمذهبية[37].

وقد عبّر هذا السجال النظري السنّيّ الشيعي عن صراع تاريخي بين رؤيتين للدين والدنيا مزّقتا المسلمين وأسالتا من دمائهم ما أسالت، لأنّ كلّ فريق يعتقد أنّه يحتكر الحقيقة وأنّ الآخر ممسك بالباطل سائر على طريق البدعة.

ويتأكّد اشتراك الفريقين في موقف الإقصاء ممّا صرّح به بعض كبار علماء الشيعة من ضرورة العمل بما يخالف أحاديث العامّة من أهل الحديث وأهل السنّة. يقول جعفر الصادق (ت 148 هـ) : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فإن لم تجدوهما فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فذروه، وما خالف كتاب اللّه فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه»[38].

إنّ مخالفة العامّة تعني لدى أعلام الشيعة الحقّ والرشاد والبُعد عن الزيغ والابتداع، لذلك ترفض أخبار السنّيين وينصح بالتوقّف عند الخبر الموافق لأخبارهم[39]. فالحقّ في المنظور الشيعي لا يوجد خارج المذهب الشيعي، لذلك

---

(36) نذكر مثلاً كتابه **التمهيد في الردّ على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ويقول في هذا السياق ابن كثير في ترجمة الباقلاني: «فانتشرت عنه تصانيف كثيرة من أحسنها كتابه في الرد على الباطنية الذي سمّاه **كشف الأسرار وهتك الأستار**. **البداية والنهاية**، 11/ 350.

(37) راجع مثلاً: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، 5/ 379.

(38) قطب الدّين الراوندي، **مختصر رسالة في أحوال الأخبار**، ص 12.

(39) يروي الكليني موقف أبي عبد اللّه جعفر الصّادق: «قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفا لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال (الصادق): ما خالف العامّة ففيه الرشاد، =

نجد أبا الحسن الرضا (ت203 هـ) ينصح يونس بن عبد الرحمان بألاّ يكون مبتدعاً ويفسّر الابتداع بكونه استعمال الرأي والخروج من دائرة أهل البيت[40].

*** إقصاء أخبار القدريّة[41]**

يُعدّ إقصاء مرويّات القدريّة موقفاً مشتركاً بين عدد من علماء أصول الفقه وعلماء الحديث[42]، لكنّه ليس موقفاً موحّداً للعلماء المنتسبين إلى المؤسسة الدينية، لهذا اتُّهموا بالتناقض[43] ويندرج هذا الاتجاه الرافض لأخبار القدريّة في إطار حملة مقاومة نظريّة وفعليّة شنّها الفكر السنّي ضدّ فرقة القدريّة، وتجلّت في كتابات كثيرة صُنّفت للردّ عليهم[44].

---

= فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا؟ قال: ينظر إلى ماهو إليه ميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويأخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه (توقّف) حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». **الأصول من الكافي**، 1/ 68.

(40) روى الكليني الخبر التّالي: «عن يونس بن عبد الرّحمان قال: قلت لأبي الحسن (ع): بم أوحّد اللّه؟ فقال: يا يونس، لا تكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، ومن ترك كتاب اللّه وقول نبيّه كفر». المصدر نفسه، 1/ 56.

(41) القدريّة: هم فريق من المتكلّمين ظهر ابتداء من سنة 70 هـ إلى بداية القرن الثالث للهجرة. وتطلق هذه التسمية إما على المعتزلة القائلين بالقدر وبقدرة الإنسان على أفعاله وحرية تصرّفه فيها واختياره لها، وإمّا على المعارضين لهم من المجبرة القائلين بقدرة اللّه المطلقة التي تحدّ من قدرة الإنسان. انظر فصل «قدرية» بـ د.م.إ. ، ط2 (بالفرنسيّة) لـ. فان آس، 3/ 385 ـ 388.

(42) يروي ابن أبي حاتم الرازي الخبر التالي: «حدّثنا عبد الرحمان نا أبو زرعة نا عمرو بن خالد الحراني نا زهير بن معاوية نا محرز أبو رجاء وكان يرى رأي القدر فتاب منه فقال: لا ترووا عن أحد من أهل القدر شيئاً، فواللّه لقد كنّا نضع الأحاديث ندخل بها الناس في القدر نحتسب بها، ولقد أدخلت في القدر أربعة آلاف من الناس. قال زهير: فقلت له: كيف تصنع بمن أدخلتهم؟ قال: هو ذا أخرجهم الأول فالأوّل». **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، 1/ 32 ـ 33.

(43) يروي ابن قتيبة موقف المتكلّمين الناقد للمحدّثين قائلاً: «ويبهرجون (يرفضون) الرجل بالقدر فلا يحملون عنه، كغيلان وعمرو بن عبيد ومعبد الجهني، ويحملون عن أمثالهم من أهل مقالتهم كقتادة وابن أبي عروبة وابن أبي نجيح ومحمد بن المنكدر وابن أبي ذئب». **تأويل مختلف الحديث**، ص 32.

(44) نذكر مثلاً كتاب عمرو بن عبيد (ت 143 هـ): **الردّ على القدرية**، ذُكر في مقال =

ووظّف أصحاب هذه الحملة النصوص التأسيسية وغيرها لنقد القدريّة، فاعتبرت كثير من الآيات دالّة على الردّ على القدريّة والنهي عن اتّباع عقائدها، من ذلك الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر: 68] فقد روى الطبري اختلاف المفسرين في المعنيين بهذه الآية، وذكر أنّ فريقا من المؤوّلين اعتبر أنّ المعني بها أهل القدر[45].

ويبدو أنّ هذا الاتجاه في التأويل استند إلى سلطة السلف من التابعين الذين وظّفوا أسباب النزول للردّ على تيّار القدريّة المعاصر لهم[46]

وقد وظّف الشيعة من جهتهم النصّ القرآني لمواجهة القدريّة، فالقرآن عند القمّي «منه ردّ على الجهميّة، ومنه ردّ على الدهريّة، ومنه ردّ على المعتزلة، ومنه ردّ على القدريّة، ومنه ردّ على المجبرة»[47]

واعتُمدت في مقاومة القدريّة أحاديث كثيرة نسبت إلى النبيّ ولم يرد أغلبها في كتب **الصحاح**. يقول الجويني: «اتفق أهل الملّة على ذمّ القدريّة ولعنهم. وقال رسول اللّه ﷺ: **«لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًا»**[48]. ويضيف الجويني حديثاً آخر في ذمّ هذه الفرقة هو: **«القدريّة مجوس هذه الأمة»**[49].

= «قدريّة» بـ **د.م.إ.**، المرجع المذكور؛ وكتاب أبي حنيفة: **الردّ على القدريّة**. وقد ذكره ابن النديم في **الفهرست**، ص 285؛ ولأبي منصور السمعاني (ت 489 هـ) كتاب بعنوان **منهاج أهل السنة في الردّ على القدرية**؛ **كشف الظنون، 2/ 1870**؛ ولأبي زكريّا يحيى بن أبي الخير اليمني الشافعي (ت 558 هـ) كتاب موسوم بـ **الانتصار في الردّ على القدرية الأشرار**، **كشف الظنون**، 1/ 173.

(45) الطبري، **تفسيره**، 11/ 76 ـ 77.

(46) يقول في هذا السياق محمد بن سيرين: «إن لم تكن هذه الآية نزلت في القدرية فإنّي لا أدري فيمن نزلت». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(47) **تفسير القمّي**، المصدر المذكور، 1/ 5.

(48) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، ص 29. والحديث المذكور لا يوجد في **الصحاح** .وقد أخرجه الدارقطني في **العلل**، وذكره السيوطي في **الجامع الصغير** ووصفه بالضعيف نقلاً عن «هامش تحقيق كتاب بهاء الدين زاده». **القول الفصل، شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة**، ص 108.

(49) رواه الطبراني وأبو داود، **سننه**، 4/ 222؛ وأحمد بن حنبل، **المسند**، 2/ 86 و5/ 401.

ولئن أشكل لفظ القدريّة على العلماء المسلمين فاختلفوا في المقصود منه: هل هو إثبات القدر أم نفيه، فإنّ بعضاً منهم انطلقوا من الأحاديث المنتقدة للقدريّة لاستنتاج دلالتها على أنّ القدريّة نفاة القدر مما يعني تماهيهم مع المعتزلة(50).

وقد تجلّت مقاومة القدريّة على صعيد عملي عندما تفاقم أمرهم، فدعا بعض العلماء من المحدّثين خاصّة إلى مقاطعتهم في كافّة مظاهر الحياة الاجتماعيّة ونسبوا ذلك إلى الرسول(51) واتخذت هذه المقاومة أشكالاً عنيفة في بعض الأحيان. وكان مصدر العنف عامّة المسلمين(52) أو السلطة الحاكمة، ففي عهد الأُمويّين أُعدم كثير من أعلام القدريّة.

ويمكن أن نفسّر موقف المؤسسة الدينية من القدريّة بعوامل عقائديّة وسياسيّة؛ فعلى الصعيد الأول، كان الفكر السنّي يتبنّى موقفاً وسطاً في مسألة القدر يتنزّل بين موقفي الإثبات والنفي. يقول الغزالي: «والقدريّة أنكروا قضاء اللّه، ورأوا الخير والشرّ من أنفسهم، وأرادوا بذلك تنزيه اللّه عن الظلم وفعل القبيح، ولكنّهم ضلّوا، إذ نسبوا العجز إلى اللّه تعالى في ضمن ذلك ولم يدروا. والجبريّة اعتمدوا على القضاء، ورأوا الخير والشر من اللّه، ولم يروا من أنفسهم فعلاً، أرادوا بذلك تنزيه اللّه عن العجز، فضلّوا إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك... وأمّا أهل السنّة والجماعة فتوسّطوا بينهم، فلم ينفوا الاختيار عن

---

(50) يقول بهاء الدين زاده: «قالوا القدريّة من يثبت القدر، كما أن الجبريّة من يثبت الجبر... وأمّا تشبيه النبي القدريّة بالمجوس بقوله ﷺ: **«مجوس هذه الأمة»**، وتصريحه بأن القدريّة خصماء اللّه يوم القيامة بقوله: «**إذا قامت القيامة نادى مناد أهل الجمع أين خصماء اللّه فيقول القدرية**» (رواه الطبراني في الأوسط وهو ضعيف)، فقد يقطعان بأن المراد من القدريّة هو النافي له...». **شرح الفقه الأكبر**، ص 108.

(51) يورد ابن بطة حديثاً للرسول في مقاطعة القدريّة يقول فيه: «**لا تجالسوا أهل القدر فإنّهم الذين يخوضون في آيات اللّه**». **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**، ص 9. ويروي الذهبي حديثاً مرفوعاً عن جابر يقول: «**مجوس هذه الأمّة الذين يكتبون بالقدر، إن مرضوا فلا تعودوهم**». **ميزان الاعتدال**، 1/ 115.

(52) نقل الذهبي **في ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي**. قال أحمد بن حنبل: «كان ثور يرى القدر، وكان أهل حمص نفوه وأخرجوه. وقال أبو مسهر عن عبد اللّه بن سالم: أدركت أهل حمص وقد أخرجوا ثوراً وأحرقوا داره لكلامه في القدر». المصدر نفسه، 1/ 374.

أنفسهم بالكلية، ولم ينفوا القضاء والقدر عن اللَّه تعالى بالكلية، بل قالوا: أفعال العباد من اللَّه من وجه، ومن العبد من وجه، وللعبد اختيار في إيجاد أفعاله»[53].

وكان القدريّة يخالفون السنّيّين في عدّة مسائل أصوليّة، مثل التعبّد بخبر الواحد والموقف من بعض الصحابة[54].

والملاحظ أنّ موقف إقصاء مرويّات القدريّة وعدم الاعتداد بهم في الإجماع لم يكن له حظّ الانتشار لولا انتصار أهل الحديث على المعتزلة في أوائل خلافة المتوكّل، بعد أن فرّقت بينهم مسألة خلق القرآن ووقع بسببها شرخ عميق داخل المؤسّسة الدينيّة من جهة، وبينها وبين السّلطة السياسيّة من جهة أخرى، فقد واجه خلالها أهل الحديث علماء الكلام من المعتزلة والسلطة العبّاسيّة في الآن نفسه، لذلك أُطلق على هذه المواجهة المحنة أو الفتنة[55].

وعلى الصعيد الثاني، كان الصراع السياسي من بين العوامل الأساسيّة التي دفعت السنّيّين إلى إقصاء القدريّة، فقد تبنّى الخلفاء الأُمويّون القول بالجبر الذي يجعل الإنسان مسيَّراً لا مخيَّراً. ويؤدّي إلى اعتبار كلّ ما يحدث للناس أمراً حتميًّا ليس للبشر فيه أيّ دخل. وكان هدف الأُمويّين من هذه السياسة التغطية على أفعالهم حتّى لا يعترض عليهم أحد، لأنّ الاعتراض يعني اعتراضاً على حكم اللَّه وقضائه وقدره، وقد قام رواد القدريّة بالتصدّي لهذه السياسة. وكان على رأسهم معبد بن عبد اللَّه الجهني البصري (ت 80 هـ) وغيلان بن مسلم الدمشقي (ت 105 هـ)، فالجهني أوّل من قال بالقدر في البصرة. وكان معارضاً للسلطة الأُمويّة[56] وقد نقل المقريزي أنّ عطاء ابن يسار القاضي (ت 94 هـ) كان يتبنّى

---

(53) الغزالي، **الأربعين في أصول الدين**، ص 11 ـ 12.

(54) يقول ابن قدامة: «فأمّا التعبّد بخبر الواحد سمعاً فهو قول الجمهور، خلافاً لأكثر القدريّة». **روضة الناظر**، ص 93.

ويقول الغزالي: «وقال قوم من سلف القدريّة يجب ردّ شهادة علي وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين، لأنّ فيهم فاسقاً لا نعرفه بعينه». **المستصفى**، ص 130.

(55) يقول ابن قدامة: «ولمّا وقعت الفتنة وظهرت المعتزلة ودعوا إلى القول بخلق القرآن ثبت أهل الحق حتى قُتل بعضهم وحُبس بعضهم وضرب بعضهم...». **مناظرة في القرآن**، ص 82 ـ 83.

(56) خرج الجهني بمعيّة آخرين على الحجّاج بن يوسف (ت 95 هـ) وقد قُتل عقاباً له على =

القول بالقدر، وكان يأتي هو ومعبد الجهني إلى الحسن البصري فيقولان له : «إن هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر اللّه، فقال : كذب أعداء اللّه، فطعن عليه بهذا»[57].

أمّا غيلان الدمشقي فهو ثاني من تكلّم بالقدر لكنّه الأوّل الذي طوّر برنامجاً سياسيًا في خلافة هشام (ت 125 هـ) حين أُلغيت أحكام عمر بن عبد العزيز التي منحت بمقتضاها نفس الحقوق للعرب والموالي. وقد أنكر غيلان حصر الخلافة في قريش، واعتبر أنّه يمكن اختيار أيّ شخص يتقيّد بالقرآن والسنّة خليفة، ويمكن عزل الخليفة إذا أهمل القواعد المقامة على القرآن والسنّة. ولمّا كانت هذه الأفكار خطراً على الخلافة الأمويّة وقع إعدامه بفتوى من الأوزاعي (ت 157 هـ)[58]

وهكذا لئن كان معبد الجهني وغيلان الدمشقي قد اتّهما بالقدريّة بمعنى إنكار القضاء والقدر، فإنّهما لم يفعلا ذلك في تقديرنا إلاّ من أجل إثبات اختيار الإنسان وحريته في مقابل الجبر وإغلال الأيدي والعقول الذي كانت السلطة الأُمويّة تشجّعه، والفقهاء يعاضدونها في ذلك.

## ب ـ منع شهادة المبتدع

قرّر فريق من علماء أهل السنّة من الفقهاء والأصوليين اعتبار شهادة المبتدع باطلة وبناء على ذلك لا يجوز التعويل عليها داخل دائرة السنّيين أو ضمن المبتدعين[59].

---

= القول بالقدر. راجع فصل «قدريّة» ب د.م.إ.، المرجع المذكور، ص 386، وانظر جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، 3/ 116. وهو منشور على الإنترنت بالموقع:

http://www.imamsadeq.org/book/sub5/al-melal-va-nehal-j3/mall123.html

(57) تفي الدين المقريزي، **الخطط المقريزية**، 4/ 181 ـ 182.

(58) انظر:

Van Ess, Joseph, *La Qadariyya et la Ghailaniya de Yazid* III, in Studia Islamica, XXXI, 1970, p. 269

(59) يقول ابن فرحون: «ولا خلاف في المذهب أن شهادتهم غير جائزة، ولا يعتبر منهم الأمثل فالأمثل، ولا تجوز شهادتهم لأهل السنّة ولا عليهم، ولا تجوز شهادتهم لبعضهم على بعض، لانتفاء العدالة التي هي شرط في قبول الشهادة». **تبصرة الحكّام**، 2/ 28.

ويُبرّر هذا التيّار موقفه بكفر أهل البدعة وإن كانوا متأوّلين فيما اعتقدوه. يقول الجويني: «والمختار عندنا ردّ شهادتهم لكفرهم وما يبدر منهم من فسقهم وإن اعتقدوه حسناً»[60]

ولئن كان هذا المبرّر دينيًا في ظاهره، فإنّه يبطّن خشية السنّيّين من فقدان السيطرة على الواقع جرّاء تبنّي المبتدعين أفكاراً وعقائد ورؤى مخالفة للعقائد السنّيّة في كثير من مجالات الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. لقد أدرك هذا الفريق من السنّيّين أنّ في إقصاء مرويّات المبتدعين وشهاداتهم تسييجاً للعقيدة السنّيّة وتهميشاً لدور المبتدع في المجتمع والدّين حتّى لا يتنامى تأثيره الاجتماعي فيضحي عامل تهديد للفكر السنّي وعقائده ووجوده[61].

وعلى هذا الأساس اعتبر الابتداع مانعاً مطلقاً من موانع قبول الشهادة[62] ولم تقبل شهادة المبتدع إلا إذا أظهر التوبة عن معتقده المخالف للعقيدة السنّيّة[63]. واستند أصحاب موقف الإقصاء إلى أدلّة حاولوا أن يوهموا بأنّها قطعيّة، من ذلك اعتبار أن اللّه منع من قبول شهادة الفاسق وخبره في الآية السادسة من سورة الحجرات، لذلك ينبغي رفض شهادة المبتدع وخبره لأنّه فاسق بالتّأويل. وفاتهم أنّ هذا الفهم مجرّد تأويل من التأويلات الممكنة للآية وليس التأويل الوحيد لها[64].

---

(60) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، ص 303.

(61) يقول ابن قيّم الجوزية: «فإنّما منع الأئمّة، كأحمد بن حنبل وأمثاله، قبول رواية الداعي إلى بدعته المعلن بها وقبول شهادته والصلاة خلفه هجراً له وزجراً لينكفّ ضرر بدعته عن المسلمين، لأنّ في قبول شهادته وروايته والصلاة خلفه واستقضائه وتنفيذ أحكامه رضا ببدعته، وإقراراً له عليها، وتعريفاً لقبولها منه». **الطرق الحكمية**، ص 158.

(62) انظر ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، الفصل 6: «في صفات الشاهد وذكر موانع القبول»، 1/ 187.

(63) راجع ابن حبيب في **مختصر الواضحة** حيث يقول: «قال لي مطرف وأصبغ في القاضي يبلغه عن الرجل أنّه من أهل الأهواء في دينه، مثل الإباضية وغيرهم، ولم يتحقّق ذلك عنده بشهادة أهل العدل، أنّه إذا تواطأ الكلام عليه في ذلك نرى أن لا تقبل شهادته إلاّ أن يأتي منه توبة وتورّع بيّن ظاهره». نقلاً عن ابن فرحون، المصدر نفسه، 2/ 28.

(64) يقول ابن رشيق: «وقد منع القاضي أبو بكر قبول شهادته وروايته، والدليل على ذلك الحكم بفسقه، وقد منع اللّه قبول رواية الفاسق وشهادته...». **لباب المحصول في علم الأصول**، 1/ 360. ويقول ابن قدامة: «ولنا أنّه أحد نوعي الفسق فتردّ الشهادة كالنوع الآخر. ولأن المبتدع فاسق فتردّ شهادته للآية والمعنى». **المغني**، 9/ 166.

وفضلاً عن ذلك عوّل بعض الأصوليين على الإجماع بوصفه حجّة قطعيّة لإبطال شهادة المبتدعين، لكنّ تاريخ الفكر الإسلامي يبرز غياب الاتفاق والإجماع على هذا الموقف[65].

ولعلّ من أهمّ خصائص موقف الإقصاء الأصولي في مسألة شهادة المبتدع أنّه مرن ومتحرّك فقد يضيق أحياناً ليقتصر على فريق واحد من المبتدعة هو الخطابيّة[66] وقد يتّسع ليشمل المتكلّمين السنّيين الأشاعرة[67].

### ج ـ قبول أخبار المبتدعين وشهاداتهم

اتفق كثير من العلماء المسلمين على جواز الرواية عن المبتدعين. واشترك في هذا الموقف علماء سنّيون يمثّلون علوماً إسلامية مختلفة[68] وعلماء غير سنّيين. وما يبرّر هذا الرأي اعتبار أهل الأهواء مسلمين كغيرهم من أهل السنّة. ولعلّ أقدم من نُسبت إليه هذه الحجّة الشافعي. يقول القرافي: «حجّة الشافعي أنّهم من أهل القِبلة فتقبل روايتهم، كما نورّثهم ونرثهم، وتجري عليهم أحكام الإسلام»[69]. وإذا

---

(65) يقول الجويني: «والذي يحقّق ذلك (ردّ شهادة المبتدعين) اتّفاق الأمّة على أنّ تأويلهم وظنّهم وحسابهم لا يعذرهم فيما يبدر منهم...». **التلخيص في أصول الفقه**، 303 ـ 304.

(66) يقول أبو بكر الجصّاص: «وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وابن أبي ليلى: شهادة أهل الأهواء جائزة إذا كانوا عدولاً، إلا صنفاً من الرافضة يقال لهم الخطابيّة، فإنّه بلغني أنّ بعضهم يصدق بعضاً فيما يدّعي إذا حلف له، ويشهد بعضهم لبعض لذلك أبطلت شهادتهم». **أحكام القرآن**، 1/ 504.

(67) قال الإمام ابن خويز منداد المالكي في كتاب **الشهادات في تأويل قول مالك**: «ولا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء، قال: وأهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكلّ متكلّم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعريًّا أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدا، ويهجر ويؤدّب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها». ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 2/ 96.

(68) قبل بعض علماء الحديث روايات المبتدعين، من ذلك أنّ النيسابوري (ت 321 هـ) ذكر في كتابه **معرفة الإكليل** أنّ روايات المبتدعة وأهل الأهواء مقبولة عند أكثر أهل الحديث إذا كانوا فيها صادقين. راجع البخاري، **كشف الأسرار**، 3/ 53 ـ 54. واختار هذا الموقف أيضاً الخطيب البغدادي في كتابه **الكفاية**، ص 125؛ وابن الصّلاح في «مقدّمته» في **علوم الحديث**، ص 54 ـ 55.

(69) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 363.

كان الشافعي قاس قبول روايتهم على مسألة فقهية عملية هي جواز وراثة السنّي للمبتدع فإنّ ابن حزم عوّل على أمر اعتقادي يتمثّل في أنّ الإيمان بوحدانية اللّه وبأنّ محمداً رسوله وأنّ كلّ ما جاء به حقّ، هو ما يدفع إلى قبول خبر المبتدع[70].

وقد أدرك أصحاب هذا الموقف تميّزهم عن موقف الإقصاء، فمنذ المنطلق يوجد خلاف في الحكم على المبتدع، هل هو كافر خارج عن دائرة المسلمين أم هو مسلم لا يخرج عن أهل القِبلة؟ لذلك سعى أصحاب هذا الموقف إلى تقوية ما يذهبون إليه بالاعتماد على سلطة السلف المزدوجة، أي سلطة الصحابة في مستوى أوّل، وسلطة المحدّثين في مستوى ثان. فعلى الصعيد الأوّل، وقع الاستناد إلى عمل الصحابة وسلطتهم. يقول الخطيب البغدادي: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم، ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفسّاق بالتأويل. ثم استمرار عمل التابعين والخالفين بعدهم على ذلك لما رأوا من تحرّيهم الصدق وتعظيمهم الكذب..»[71]. وقد ذهب بعض الأصوليّين إلى وجود إجماع من الصحابة على هذا الموقف[72] لكنّ الغزالي نفى إجماعهم على ذلك[73].

---

(70) يقول ابن حزم: «إنّ من يشهد بقلبه ولسانه أنّه لا إله إلا اللّه وأنّ محمداً رسول اللّه، وأنّ كلّ ما جاء به حقّ، وأنّه بريء من كلّ دين غير دين محمّد، فهو المؤمن المسلم ونقله واجب قبوله، إذا حفظ ما ينقل، ما لم يمل إيمانه إلى كفر أو فسق. وأهل الأهواء.. مسلمون أخطأوا ما لم تقم عليهم الحجّة. فلا يقدح شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم.. ونقلهم واجب قبوله. وكذلك شهادتهم». **الإحكام**، 4/ 613.

(71) الخطيب البغدادي، **الكفاية**، ص 125.

(72) يقول الكلوذاني: «إنّ السلف اختلفوا ووقع بينهم الفرقة في زمن الصّحابة والتابعين وقبل بعضهم أخبار بعض فدلّ على أنه إجماع...». **التمهيد**، 3/ 114.

(73) يقول الغزالي: «ويدلّ أيضاً على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الأخبار والشهادة، وكانوا فسقة متأوّلين، وعلى قبول ذلك درج التّابعون لأنّهم متورّعون عن الكذب، فإن قلنا: هل يمكن دعوى الإجماع في ذلك؟ قلنا: لا، فإنّا نعلم أنّ عليًّا والأئمّة قبلوا قتلة عثمان والخوارج، ولكن لا نعلم ذلك من جميع الصّحابة». **المستصفى**، ص 128.

واستند الأصوليّون، على صعيد ثان، إلى سلطة المحدّثين، من ذلك أنّ أبا الحسين البصري المعتزلي يعتمد هذه الحجّة لتشريع قبول أخبار المعتزلة[74]

ولئن كان موقف غير السنّيين القابلين خبر «المبتدع» مفهوماً، لرغبتهم في مشاركة سائر المسلمين في مختلف الأنشطة الدّينية، فإنّ موقف علماء أهل السنّة يحتاج إلى مزيد النّظر، فالسّبب الظّاهر في الخطاب الأصولي ينصّ على أنّ قبول أخبار «المبتدعين» يعود إلى صدقهم واعتبار أنّ بدعتهم تتصل بالعقيدة فحسب ولا تتجاوز ذلك إلى التّجاسر على الكذب على الرّسول[75]، غير أنّ السبب الحقيقي في نظرنا يتمثّل في كثافة عدد مرويات «المبتدعين» ضمن **مدوّنة الحديث النّبوي** واضطرار الأصوليّين إلى قبولها حتى لا يسقط جزء كبير من منظومة الأحاديث. وقد عثرنا على إشارتين تدعمان ما ذهبنا إليه. أمّا الأولى، فقد وردت على لسان الذّهبي الّذي كان معتدلاً في الحكم على غير السنّيين، لذلك وثّق كثيرين منهم، ومن بينهم أبان بن تغلب الكوفي الشيعي. يقول عنه: «شيعيّ جلد لكنّه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته.. فلقائل أن يقول، كيف ساغ توثيق مبتدع وحدّ الثّقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه أنّ البدعة على ضربين: فبدعة صغرى، كغلوّ التّشيّع أو التّشيع بلا غلوّ ولا تحرف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدّين والورع والصّدق، فلو ردّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النّبوية، وهذه مفسدة بيّنة»[76].

ويبرز هذا الشاهد أنّ فريقاً من الفقهاء والأصوليّين السنّيين تكيف مع حقيقة حضور مرويات «المبتدعين» ضمن **مدوّنة الحديث** فلجأ إلى تقسيم البدعة

---

(74) يقول البصري: «وادّعاؤه الإجماع على نفي قبول خبر الكافر على الإطلاق لا يصحّ، لأنّ كثيراً من أصحاب الحديث يقبلون كثيراً من أخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو مع علمهم بمذهبهم وإكفارهم من يقول بقولتهم». **المعتمد في أصول الفقه**، 2/ 135.

(75) يقول الزركشي: «وأطلق الماوردي والروياني القول بقبول رواياتهم، وهو محمول على هذا التّفصيل». وكذلك قال إلكيا الطّبري: «الفسّاق بسبب العقيدة كالخوارج والرّوافض وغيرهم من أهل البدع اختلف في قبول روايتهم، والصحيح الّذي عليه الجمهور أنّ رواياتهم مقبولة، فإنّ العقائد الّتي تحلّوا بها لا تهوّن عليهم افتعال الأحاديث على رسول اللّه والأصل الثقة». **البحر المحيط**، 4/ 272.

(76) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، 1/ 5.

والمبتدعين إلى نوعين : بدعة صغرى وبدعة كبرى، والنّوع الأوّل لا يشكّل خطورة فيقع التّسامح مع صاحبه. ويوجد من جهة أخرى مبتدع يدعو إلى بدعته وآخر لا يدعو إليها، لذلك يُقبل خبر غير الداعية، لأنّه لا يمثّل تهديداً للعقيدة السنّيّة. وقد انتقد ابن حزم هذا التفريق، معتبراً أنّه لا برهان عليه(77)

وأمّا الإشارة الثّانية، فقد وجدناها لدى الزركشي، فهو يروي عن محمد بن الحسن قوله : «إذا كنّا نقبل رواية أهل العدل وهم يعتقدون أنّ من كذب فسق، لأَنْ نقبل رواية أهل الأهواء وهم يعتقدون أنّ من كذب كفر بطريق الأولى». قال : «وتحقيق ما ذكرنا أنّ أئمّة الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما رووا في كتبهم عن أهل الأهواء حتّى قيل: لو حذفت رواياتهم لابيضّت الكتب»(78) ويمكن أن نستخلص إذن أنّ موقف قبول أخبار المبتدعين برز نتيجة ضغط الواقع وإكراهاته، سواءٌ تمثّل ذلك في الواقع الّذي يعيشه السّنّيون حيث كان نفوذ المبتدعين يتنامى باستمرار في مجالات الحياة المختلفة، أو الواقع الّذي تمثّله كتب الحديث وغيرها من مصنّفات العلوم المتعدّدة، وهي تشهد على حضور قويّ للمبتدعين ممّا يعني أنّ إلغاء الاعتراف بأخبار المبتدعين إسقاط لجانب كبير من التّراث الإسلامي، لكنّ هذا الاعتراف أُريد له أن يكون مؤسّساً على معرفة نقدية متبصّرة حتّى لا يؤدّي إلى بلبلة للسّنّيين(79).

وعندما ننظر في موقف قبول شهادة المبتدعين نلاحظ تقريباً نفس ما وجدناه في المسألة السابقة، ويتأكّد لدينا أنّ هذا الموقف نشأ نتيجة ضغط الضّرورة. يقول ابن قيّم الجوزية عن المبتدع : «فإن كان معلنا داعية، ردّت شهادته وفتاويه وأحكامه مع القدرة على ذلك، ولم تقبل له شهادة ولا فتوى ولا حكم إلا عند

---

(77) يقول ابن حزم: «وقد فرّق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية، وهذا خطأ فاحش وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذوراً بأنّه لم تقم عليه الحجّة أو غير معذور لأنّه قامت عليه الحجّة، فإن كان معذوراً فالداعية وغير الداعية سواء، كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور لأنّه قد قامت عليه الحجّة فالداعية وغير الداعية سواء، وكلاهما إمّا كافر كما قدّمنا، وإمّا فاسق كما وصفنا». **الإحكام**، 4/ 613.

(78) الزّركشي، **البحر المحيط**، 4/ 271.

(79) يقول الطوفي: «المحدّث إذا كان ناقداً بصيراً في فنّه جاز أن يروي عن جماعة من المبتدعين الذين يُفسقون ببدعتهم». **شرح مختصر الرّوضة**، 2/ 138.

الضّرورة، كحال غلبة هؤلاء واستيلائهم، وكون القضاة والمفتين والشّهود منهم، ففي ردّ شهادتهم وأحكامهم إذّاك فساد كثير، ولا يمكن ذلك فتقبل للضّرورة»[80]

ولعلّ واقعية ابن القيّم ومن تأثّر به كابن فرحون[81] تفسّر شيوع الفسق بين النّاس والوعي بأنّ موقف إقصاء الفقهاء للمبتدع ليس سوى موقف نظري غير واقعي، لأنّ العُرف كثيراً ما قبل سلطة الفاسق وأحكامه[82]، لذلك ارتأى ابن القيّم وضع مقياس لقبول الشّهادة أو ردّها يمكن وصفه بأنّه أخلاقي نسبي يجمع بين الجانب النّظري والفقهي والجانب الواقعي العملي. يقول في هذا السّياق: «وحرف المسألة أنّ مدار قبول الشّهادة وردّها على غلبة ظنّ الصّدق وعدمه، والصّواب المقطوع به أنّ العدالة تتبعّض فيكون الرّجل عدلاً في شيء فاسقاً في شيء. فإذا تبيّن للحاكم أنّه عدل فيما شهد به قبل شهادته، ولم يضرّه فسقه في غيره، ومن عرف شروط العدالة، وعرف ما عليه النّاس، تبيّن له الصّواب في هذه المسألة»[83].

**د ـ هل يدخل «المبتدع» في الإجماع؟**

يبدو أنّ مسألة دخول «المبتدع» في الإجماع لم تبرز إلا في زمن متأخّر إثر ظهور **رسالة الشافعي** والمصادر الحنفيّة الأولى[84]. والمرجّح في رأينا أن بداية مقاربة هذه المسألة تزامنت مع صياغة كلّ مذهب لأطروحاته العقائدية، فهذا العمل يقتضي ضرورة تحديد موقف من الآخر المخالف في العقيدة. ولعلّ التصوّر السنّي في هذا المجال قد تَشَكَّلَ إثر انتصار أهل السنّة منذ خلافة المتوكّل سنة 232 هـ.

---

(80) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص 159.

(81) يقول ابن فرحون: «ويحسن أن يقال هنا ما قاله ابن قيّم الجوزيّة الحنبلي أنّه: إذا علم أنّ الشاهد من أصدق الناس لهجة وكان فاسقاً بغير الكذب قبلت شهادته، وأنّ مدار قبول الشهادة وردّها على غلبة ظنّ الصدق وعدمه، لأجل الضرورة». **تبصرة الحكّام**، 2/ 32.

(82) المصدر نفسه، 1/ 160.

(83) ابن قيّم الجوزية، المصدر المذكور، ص 160 ـ 161.

(84) يقول أبو بكر الجصّاص: «لا نعرف عن أصحابنا كلاماً في تفصيل من ينعقد بهم الإجماع، وكيف صنعتهم». **الفصول في الأصول**، 3/ 293.

ويتّضح للناظر في **المدوّنة الأصوليّة** أنّ منزلة «المبتدع» في الإجماع هي منزلة وسطى بين النفي والإثبات والوضوح والغموض[85]. وانجرّ عن هذا الأمر خلاف الأصوليّين حتّى داخل المذهب الواحد، ففريق منهم اعتبر أنّ الإجماع لا ينعقد دون دخول المبتدع فيه، في حين آثر فريق آخر إقصاءهم منه[86]. لكن ما هي مبرّرات كلّ اتجاه وحججه وخلفيّاته؟

## 1 ـ موقف الإقصاء

نكاد لا نجد خلافاً بين ممثلي الفكر الأصولي السنّي على إقصاء المجتهد المتبدع إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره[87]، وأمّا إذا اعتقد ما لا يقتضي التكفير بل التضليل والتبديع فاختلفوا فيه على أقوال واتجاهات، منها عدم الاعتداد بخلافه ووفاقه.

وترجع أقدم شهادة عن منع السنّيّين دخول المبتدع في الإجماع إلى أبي بكر الجصّاص الحنفي يقول: «وإنّما الإجماع الذي هو حجّة للّه تعالى إجماع أهل الحقّ الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم، وهذا هو الصحيح عندنا»[88]. ويقصد بأهل الحقّ في هذا الشاهد أهل السنّة والجماعة، فإن من شرائط الإجماع أن يكون منهم، وهذا ما أدّى إلى إقصاء أهل البدع من مفهوم الإجماع. يقول السمرقندي:

---

(85) يقول عبد العزيز البخاري: «أمّا الواضح في الإثبات فكلّ مجتهد مقبول الفتوى إذ هو من أهل الحلّ والعقد، فلا بدّ من موافقته في الإجماع، وأمّا الأوساط المتشابهة فالعوام المكلّفون، والفقيه الذي ليس بأصولي، والأصولي الذي ليس بفقيه، والمجتهد الفاسق والمبتدع وأمثالهم». **كشف الأسرار**، 3/ 440.

(86) يقول الجصّاص: «وقد اختلف أهل العلم بعدهم في ذلك، فقال قائلون: لا ينعقد الإجماع الذي هو حجّة لله عزّ وجلّ إلا باتّفاق فِرق الأمة كلّها، ومن كان محقًّا أو مبتدعاً ضالاً ببعض المذاهب الموجبة للضلال، وقال آخرون: لا اعتبار بموافقة أهل الضلال لأنّ الحقّ في صحّة الإجماع». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(87) يقول الشوكاني: «هل يُعتبر في الإجماع المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره؟ فقيل: لا يعتبر في الإجماع. قال الزركشي: بلا خلاف لعدم دخوله في مسمّى الأمة المشهود لهم بالعصمة وإن لم يعلم هو كفر نفسه». **إرشاد الفحول**، ص 297.
وانظر قول الزركشي في **البحر المحيط**، 4/ 454.

(88) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 293.

«لوجود أهليّة الإجماع شرائط، بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، أمّا المتّفق عليه فهو: العقل، والبلوغ، والإسلام، والعدالة، وكونه من أهل الاجتهاد والفتوى في الأحكام الشرعيّة، وكونه من أهل السنّة والجماعة... وأمّا اشتراط كونه من أهل السنّة والجماعة، وأن لا يكون من أهل البدعة، فلأنّ صيرورة إجماع الأمّة بطريق الكرامة وصاحب البدعة ليس من أهل الكرامة»[89]. ويخبر هذا الشاهد في رأينا عن موقف غير تاريخي، فإنّ شرط انتماء المجمعين إلى أهل السنّة والجماعة ليس متفقاً عليه بل إنّه مختلف فيه حتى داخل الدائرة السنّيّة.

ويلفت الانتباه في **المدوّنة السنّيّة** أنّ الحنفيّين كانوا الأكثر تشدّداً في إقصاء غير السنّيّين من الدخول في الإجماع. ويتركّز موقفهم بالخصوص على الخوارج والشيعة[90]. وبرز هذا الاتجاه منذ تأليف أبي حنيفة كتاب **الفقه الأكبر**، فهو يشتمل على عدّة مقالات تدعم الموقف السنّي في مقابل الخوارج والشيعة والجهميّة، في حين أنّه يغيب عنه أيّ موقف مضاد للمرجئة والمعتزلة لأنّ صاحبه يتبنّى الإرجاء من جهة، ولأنّه عاش قبل تكريس دعائم المعتزلة من جهة أخرى[91].

وقد تصدّى كثير من الحنفيّة للردّ على «أهل البدع» دليلاً على تنصّلهم منهم[92]. ويمكن لنا تفسير ذلك بأنّه موقف دفاعي ضدّ اتهام الحنفيّين بالابتداع،

---

(89) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 711 ـ 712.

(90) يقول الجصّاص: «ولأجل ما قد بينّا من الأصل، لم يعتدّ بخلاف الخوارج وسائر فرق الضلالة، لما قد ثبت من ضلالهم وأنّهم لا يجوز أن يكونوا شهداء لله تعالى». المصدر السابق، 3/ 294.

(91) راجع فصل «أبو حنيفة» لشخت، **د.م.إ.**، ط2 (بالفرنسية)، 1/ 127.

(92) نذكر من بين هذه المؤلفات كتاب **الردّ على القدرية** لإسماعيل بن حماد ابن الإمام أبي حنيفة (ت 211 هـ). اللكنوي، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص 46. وكثر هذا النوع من المصنّفات في القرن الرابع خاصّة من ذلك أبو مطيع مكحول النسفي الحنفي الماتريدي (ت 318 هـ)، **الردّ على أهل البدع والأهواء الضالّة المضلّة وهم اثنتان وسبعون فرقة**. وابن فورك (ت 406 هـ)، **بيان مشكل الحديث والردّ على المعطلة والمبتدعة من الجهمية والمجسمة والمعتزلة فيما اعترضوا به على أصحاب الحديث والأخبار في صفات اللّه ونفي التشبيه**.

بدءاً بأبي حنيفة نفسه، فكثير من أتباع المذاهب غير السنّيّة كانوا يقولون : إنّه يوافق أطروحاتهم[93]، كما اتهم بعض أصحاب أبي حنيفة وأتباع مذهبه بالابتداع[94]، واشتدّت هذه التهمة بسبب ميل الحنفيّة إلى المعتزلة، وتبني بعضهم فكرة القول بخلق القرآن، ممّا أثار أهل الحديث ضدّهم[95].

وقد يكون إقصاء الحنفيّين للشيعة ردَّ فعل على معاداة الفاطميّين لهم، ذلك أنّهم لمّا استولوا على مصر اتخذوا من الشيعة الإسماعيلية مذهباً رسميًّا لهم، واعتمدوا على قضاة شيعة من الإماميّة والإسماعيلية وقضاة سنيّين من المالكية والشافعية وأقصوا القضاة الحنفيين. وخصّوا المذهب الحنفي بالمقاومة من بين المذاهب السنّيّة الأربعة، لأنّه كان مذهب عدد من خلفاء الدولة العباسيّة. وربّما كانت الصلة بين المذهب الحنفي وكثير من الخلفاء العباسيّين وغيرهم من أمراء السلاجقة والخلفاء العثمانيين وراء إقصاء غير السنّيّين لأنّهم يهدّدون استقرار النظم السياسيّة القائمة من خلال دعوتهم إلى أطروحات فكريّة مناقضة لإيديولوجيا هذه النظم السنّيّة.

---

(93) قام ابن فورك بشرح كتاب **العالم والمتعلّم** لأبي حنيفة للردّ عليهم، لذا يقول في خاتمته: «واعلم أنّ كثيراً من أهل البدع والأهواء الفاسدة، كالمعتزلة والقدريّة والخوارج والكرامية يدّعون مذهب أبي حنيفة ويزعمون أنّه قائل بمقالتهم، ويشنعون بذلك عند الاعتراض من المجيبين لهم، ويوهمون أنّ الذي هم عليه من بدعهم قول سلف المسلمين وأئمّتهم. ولما ظفرنا بهذا الكتاب وتأملناه وجدنا له إسناداً حسناً، وسكنت النفس إلى ما تضمنه من الكلام في الفصول التي شرحناها، فإنّه يشبه كلام الأئمة، أردنا بشرح ذلك التنبيه على صحّة ما فيه، وذكر بعض الدلائل على بسط ما ذكره وتفصيله ليقوى بذلك الناظر فيه من أهل السنّة الجماعة من المتفقّهة على مذهب أبي حنيفة، فيقف عند ذلك على كذب من حمله شيئاً من مقالات المبتدعة من هؤلاء الذين ذكرناهم..». «مقدمة تحقيق» كتاب ابن فورك، **الحدود في الأصول**، ص 26 ـ 27.

(94) أبو مطيع البلخي (ت 199 هـ) راوي **الفقه الأكبر** عن أبي حنيفة وصاحبه. قال أبو داود عنه: كان جهميًّا تركوا حديثه. وقال أحمد: لا ينبغي أن يروى عنه شيء. وقال ابن حبّان: «كان من رؤساء المرجئة ممن يبغض السّنن». اللكنوي، **الفوائد البهيّة**، ص 68.

(95) محمد بن شجاع الثلجي (ت 267 هـ) له كتاب **الردّ على المشبّهة** وله ميل إلى الاعتزال. سئل أحمد ابن حنبل عنه فقال: مبتدع صاحب هوى. وقال زكريا بن محمد الساجي عنه: «كان كذّاباً احتال في إبطال حديث رسول اللّه نصرة لأبي حنيفة». اللكنوي، المصدر نفسه، ص 171.

ويبدو فعليًا أنّ الخلاف الإيديولوجي يمثّل العصب الرئيسي في الخلاف بين السنّيّين وغيرهم من المذاهب الإسلامية. ولهذا الخلاف وجهان رئيسيّان، أوّلهما وجه عقائدي يتجلّى في رفض غير السنّيّين من الخوارج والشيعة بالخصوص اعتماد سلطة السلف نفسها لدى السنّيّين. ولم يكتفوا بذلك بل اتهموا أعلام السلف بالكفر مما يشكّل طعنا في مراجع الدين والعقيدة السنّيّة. يقول الجصّاص: «والخوارج ومن جرى مجراهم قد أكفرت السلف الذين نقلوا الدّين، ولم يقبلوا أخبارهم ونقلهم لها، ومن كان كذلك عدم العلم بها، فصاروا بمنزلة العامّي الذي لا يعتدّ به في الإجماع ولا الاختلاف لعدم علمه بأصول الشرع التي عليها مبنى فروعه»[96].

أمّا الوجه الثاني فهو سياسيّ يعود إلى خلاف الشيعة والخوارج مع السنّيّين في مسألة الإمامة. وهذا الخلاف عدّه بعض الأصوليّين غلوًّا مكفِّراً لأصحابه ومقصياً لهم من الأمّة[97]. ويبدو أن الخلاف السياسي النظري بين السنّيّين وغيرهم لم يكن مهمًّا بقدر أهميّة الموقف السياسي العملي من الإمام، فإن كان المبتدع لا يظهر الخروج عن الإمام فإنّه يتسامح معه، إلا أنّه إن أعلن الخروج عن طاعة الإمام فينبغي محاربته[98].

وانطلق فريق من الأصوليين من هذا الخلاف بينهم وبين غير السنّيّين ليقرّوا أن سبب إقصاء المبتدع من الإجماع خروجه من الملّة وفسقه وكفره، وسوّوا بينه

---

(96) الجصّاص، **الفصول في الأصول**، 3/ 294 ـ 295.

(97) يقول البزدوي: «وأمّا الهوى فإن كان صاحبه يدعو الناس إليه فسقطت عدالته بالتعصّب الباطل وبالسّفه، وكذلك إن مجن به، وكذلك إن غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الإمامة فإنّه من جنس العصبيّة، وصاحب الهوى المشهور به ليس من الأمّة على الإطلاق». **أصول البزدوي**، 3/ 441 ـ 442.

(98) يقول الماوردي: «وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام، ولا تحيّزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفرادا متفرّقين تنالهم القدرة، وتمتدّ إليهم اليد، تُركوا ولم يحارَبوا... وإن امتنعت هذه الطائفة الباغية من طاعة الإمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق، وتفرّدوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام فإن فعلوا ذلك ولم ينصّبوا لأنفسهم إماماً... كان ما اجتبوه من الأموال غصباً لا تبرأ منه ذمّة، وما نفّذوه من الأحكام مردوداً لا يثبته حقّ، وإن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماماً اجتبوا بقوله الأموال، ونفّذوا بأمره الأحكام.. حوربوا في الحالين على سواء...». **الأحكام السلطانية**، ص 120.

وبين الخارج من الملّة بغير تأويل. يقول الشيرازي : «وأمّا من خرج من الملّة بتأويل أو بغير تأويل فإنّه لا يعتدّ بقوله في الإجماع، فإن أسلم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة اعتبر قوله»[99].

ويرى بعض ممثّلي هذا الاتجاه الأصولي أنّ غير السنّيين بمخالفتهم الأطروحات العقائدية والسياسيّة السنّيّة تركوا العقل واعتمدوا الهوى لذلك كانوا أجدر بعدم الاعتبار في الإجماع من الفاسق[100] وأصبح حال العوام أصلح من حالهم[101]. وقد سعى أصحاب هذا الاتّجاه إلى تأصيل مشروعيّة موقفهم اعتماداً على عدّة حجج، من أهمّها تأويل النصّ القرآني، وخاصّة الآية : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 143]، فالوسط فهمت بمعنى العدالة، والفاسق غير عدل ولا هو من أهل الشّهادة، لذلك لا يعتدّ به في الإجماع.

وفضلاً عن ذلك احتجّ بعض الأصوليّين بأنّ الإجماع يتّصف بالعصمة، لأنه في الأصل إجماع الصحابة الّذين حماهم اللّه من الخلاف المؤدّي إلى الضلال[102] وعلى هذا الأساس لا مكان لغير علماء أهل السنّة في الإجماع. ويظهر أنّ هذا الموقف نتيجة من نتائج رفض خبر غير السنّي وشهادته، لذلك يقول الكلوذاني : «إنّ من لا تقبل شهادته في حقّ خاصّ أو خبر خاصّ لم يعتدّ به في الإجماع»[103].

---

(99) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 724.

(100) يقول ابن عبد الشّكور: «وأمّا الدّخول في الإجماع فإنّما هو بالرّأي، وقد أفسدوه لاختيار مكابرة الهوى على العقل، ونحن قد بينا عدم قبول روايتهم أيضاً. ثمّ إنّه إذا تأمّلت فيما ألقينا ظهر لك بأنّهم أجدر بعدم الاعتبار من الفاسق، فإنّ الفاسق ما أفسد رأيه بل أهدر قوله شرعاً...». **شرح مسلّم الثّبوت على هامش مستصفى الغزالي**، 2/ 219.

(101) يقول الباجي: «إذا ثبت ذلك فلا مدخل للكافر في الإجماع والخلاف سواءً كان كفره بتأويل أو غيره منتسباً كان إلى السّلم أو غير منتسب، لأنّ حال العامّي أصلح من حاله وأفضل». **إحكام الفصول**، ص 464.

(102) يقول السّمرقندي: «ولكن الأصحّ ما قلنا فإنّ الأصل في الإجماع إجماع الصّحابة، واللّه تعالى صانهم عن خلاف يوجب التّضليل ليكون إجماعهم حجّة مطلقة». **ميزان الأصول**، 2/ 713 ـ 714.

(103) الكلوذاني، **التمهيد**، 3/ 254. وانظر قول ابن قدامة في احتجاجه بالآية 143 من سورة البقرة على إقصاء المبتدع من الإجماع: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع، ولأنّه لا يقبل قوله منفرداً فكذلك مع غيره. **روضة الناظر**، ص 122.

وما يجدر التّنبيه إليه أنّ أغلب المذاهب الإسلامية غير السنّيّة كانت تتبنّى موقف إقصاء علماء بقيّة المذاهب، لاعتقاد أتباع كلّ مذهب امتلاكهم الحقيقة المطلقة. من ذلك أنّ الشيعة الإمامية تُقصي من الإجماع من لا يوافقها أصولها العقائدية والسياسية. يقول الطّوسي : «فإن قيل : فعلى هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الأصول أم تراعون قول من وافقكم فيها؟ قلنا : لا نراعي قول من خالفنا في شيء من الأصول، من التوحيد والعدل والإمامة والإرجاع[104] وغير ذلك، لأنّ جميع ذلك معلوم بالأدلّة الصّحيحة الّتي لا يجوز خلافها، ولا بدّ أن يكون الإمام قائلاً بها. وإذا كان لا بدّ أن يكون قائلاً بها فمن خالف الإمامية في شيء من هذه الأصول فينبغي أن يكون قوله مطّرحاً»[105].

وينسجم هذا الموقف مع مواقف أعلام الإمامية الّذين كفّروا أتباع المذاهب الأخرى المخالفة لهم عقائديًا، علامة على إيمانهم أنّ الحقيقة واحدة لا تتعدّد وأنّهم توصّلوا إليها فأصبحوا يمثّلون الإسلام الصحيح، وغيرهم مائلون عن الحقّ وأصحاب بدع[106].

ويبدو أنّ جذور هذا الموقف سياسية تتمثّل في إقصاء الشيعة من الخلافة إثر وفاة الرسول وتأخير خلافة علي بعد أبي بكر وعمر وعثمان[107] والخروج عن سلطة عليّ وطاعته.

وإذا كان السنّيّون يؤمثلون (idéaliser) مذهبهم وعقيدتهم ويؤبلسون

(104) الإرجاع هو الرّجعة، وهي من المصطلحات الكلامية عند الإمامية، وقد فسّرها الشّيخ المفيد قائلاً: «واتّفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدّنيا قبل يوم القيامة، وإن كان بينهم في معنى الرّجعة اختلاف». **أوائل المقالات**، ص 46.

(105) الطّوسي، **العدّة في أصول الفقه**، 2/ 628، فصل «في كيفية العلم بالإجماع ومن يعتبر قوله فيه».

(106) يقول الشّيخ المفيد: «واتّفقت الإمامية كلّها على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار، وأنّ على الإمام أن يستتيبهم عند التّمكّن بعد الدّعوة لهم وإقامة البيّنات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصّواب، وإلاّ قتلهم لردّتهم عن الإمام، وإن من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النّار...». **أوائل المقالات**، ص 49.

(107) يقول الشّيخ المفيد: «واتّفقت الإمامية وكثير من الزّيديّة على أنّ المتقدّمين على أمير المؤمنين ضلاّل فاسقون، وأنّهم بتأخيرهم أمير المؤمنين عن مقام رسول اللّه عصاة ظالمون وفي النّار بظلمهم مخلّدون...». المصدر نفسه، ص 42.

(diaboliser) غيرهم من أتباع المذاهب غير السنّيّة، فإنّ الشيعة يفعلون الشيء ذاته، فهم يعتبرون أنفسهم أهل الجماعة وأهل السنّة وغيرهم من أهل الفرقة والبدعة[108]. وينهض هذا الموقف على تصوّر نخبوي للأمة الإسلاميّة يكون بمقتضاه آل بيت الرسول وأتباعهم الأمّة الجامعة للفضائل، وهي الأمّة المقصودة في القرآن والحديث دون غيرها من الفرق من أهل الأهواء[109].

ويتّصف الخطاب الشيعي المضادّ للفرق المخالفة بشدّة التوتّر في بعض الأحيان، فيصوّر الآخر المخالف في صورة الملعون تارة، وفي صورة الكافر المشرك تارة أخرى[110].

---

(108) ورد في خطبة لعليّ بن أبي طالب: «فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني من أهل الجماعة وأهل الفرقة؟ ومن أهل السنّة ومن أهل البدعة؟ فقال: ويحك إذا سألتني فافهم عنّي ولا عليك أن تسأل أحداً من بعدي. أمّا أهل الجماعة فأنا ومن اتّبعني وإن قلّوا، وذلك الحقّ عن أمر اللّه وأمر رسوله، وأمّا أهل الفرقة فالمخالفون لي ولمن اتّبعني وإن كثروا، وأمّا أهل السنّة فالمتمسّكون بما سنّه اللّه ورسوله لا العاملون برأيهم وأهوائهم وإن كثروا». البحراني، **شرح نهج البلاغة**، 1/ 289 ـ 290. نقلاً عن **موسوعة أحاديث أمير المؤمنين علي**.

(109) يقول القمّي: «والذي يليه في الحجّة إجماع الإماميّة لكونهم على الصفة التي يقول اللّه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104] فحصل هذا الوصف لهم من بين جملة الفرق، إذ كانت دعوتهم بعد الرسول إلى ذرّيّته دون من عداهم من أهل الأهواء، ومن يجوز عليه في اختياره السهو والغلط، وهم الخير كلّه، والاعتماد في سائر الدين عليهم. ويدلّ على ذلك أيضاً قول النبي: «ما كان اللّه ليجمع أمتي على ضلالة» وهم الأمة المقصودة بذلك دون من سواهم، بدلالة وجود المعصوم فيهم». انظر قطب الدين الراوندي (ت 573هـ)، **مختصر رسالة في أحوال الأخبار**، ص 8.

(110) يقول الكليني: «عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمد، عن مروك بن عبيد، عن رجل، عن أبي عبد اللّه (ع) قال: لعن اللّه القدريّة، لعن اللّه الخوارج، لعن اللّه المرجئة، لعن اللّه المرجئة، قال: قلت لعنت هؤلاء مرّة مرّة ولعنت هؤلاء مرّتين؟ قال: إن هؤلاء يقولون: إن قتلتنا مؤمنون فدماؤنا متلطّخة بثيابهم إلى يوم القيامة». ويقول أيضا: «عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم وحماد بن عثمان، عن أبي مسروق قال: سألني أبو عبد اللّه (ع) عن أهل البصرة: ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدرية وحروريّة، فقال: لعن اللّه تلك الملل الكافرة المشركة التي لا تعبد اللّه على شيء». **الأصول من الكافي**، 2/ 409، باب في «صنوف أهل الخلاف وذكر القدرية والخوارج والمرجئة وأهل البلدان».

ويشترك علماء الإباضية مع علماء الشيعة في تحديد هويّة الفِرق الضالّة المبتدعة، وهي المرجئة والقدريّة والخوارج. ويعتمدون في ذلك على بعض الأحاديث الضعيفة[111] غير أنّهم يلحقون الشيعة بهذه الفرق كذلك[112].

وتتميّز الرؤية الإباضية عن نظيرتها الشيعية بأنّها ذات أفق أوسع وغير نخبوي، لأنّها لا تقتصر في تصوّرها لمكوّنات الأمّة الإسلاميّة على فريق دون آخر. يقول الورجلاني: «فقال بعضهم إنّ أمّته جميع من آمن به وصدّقه ودخل في ذلك الأفراق والمذاهب من المرجئة والقدريّة والشيعة والخوارج والإباضية والمجسّمة والمشبّهة، فهذه القولة أظهر وأشهر من أن تحتاج إلى دليل، وهو الغالب على القلوب»[113].

ولا تبدو آراء الورجلاني مستحدثة، بل إنّه يستعيد مواقف أعلام مذهبه. وقد أورد في كتابه **الدليل والبرهان** أسماء الأئمّة العشرة الذين نقل عنهم مسائل عقديّة[114]، ومن بينهم أبو حفص عمروس بن فتح النفوسي (ت 283 هـ أو 284

---

(111) يقول الورجلاني: «والبدع التي أشار إليها رسول اللّه في أمّته ثلاث منصوص عليها، وهي المرجئة والقدريّة والمارقة، أمّا المرجئة والقدريّة فقد قال فيهما رسول اللّه: «**طائفتان من أمتي لا تنالهما شفاعتي القدرية والمرجئة**»، وقال أيضاً: «**القدريّة والمرجئة طائفتان ملعونتان على لسان سبعين نبيًا**». وأما المارقة فقد قال فيهم رسول اللّه: «**يخرج من ضئضئي هذا قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم، يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية...**»، فلم تكن هذه الصّنعة في أحد من أمّة أحمد إلا الخوارج، لأنّهم أعبد الناس وأخوف الناس، ومرقوا من الدين كما وصفهم رسول اللّه حين انتكسوا وارتكسوا وردّوا غزوهم وجهادهم وسبيهم وغنيمتهم». **العدل والإنصاف**، باب في «البدعة والضلال والحكم في فرق الأمة». 2/ 107 ـ 108.

(112) يقول الورجلاني: «ومن بعد هذه البدع الثلاث المنصوص عليها ثلاث بدع أخر، أحدها الفتنة وما يتعلّق بها من الأحكام، والثاني تشبيه الباري سبحانه بخلقه، والثالث مذاهب الشيع والرافضة والغالية في الإمامة والنبوّة والألوهيّة». المصدر نفسه، 2/ 108.

(113) الورجلاني، المصدر المذكور، 1/ 191 ـ 192.

(114) هذا الكتاب في أصول الدين، وعنوانه الكامل **الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل وتحقيق مذهب الحقّ بالبرهان والصدق** وقد حقّق هذا الكتاب صالح بو سعيد لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة، من الكلية الزيتونيّة للشريعة وأصول الدين بتونس (د.ت)، واقتصر في دراسته على الجزءين الأوّلين فحسب. راجع مصطفى بن صالح باجو، **أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**، ص 122.

هـ)[115] فهذا الفقيه الإباضي يعتبر أنّ أتباع مذهبه هم أهل العدل والحقّ وأن المبتدعة هم الخوارج والمرجئة والمعتزلة والسبئيّة. يقول متحدّثاً عن السبئيّة «وقد دخل عليهم ما يدخل على الخوارج والمرجئة والمعتزلة من الضلال، إلا صنف منهم الزيديّة وصنف منهم الحسينيّة...»[116].

## 2 ـ موقف الإدماج

اختار فريق من المتكلّمين والأصوليّين من المذهب الشّافعي بالخصوص ومن المذاهب الأخرى تشريك «المبتدعين» في الإجماع والاعتداد بوفاقهم أو خلافهم. يقول الكلوذاني: «وعن أبي سفيان السرخسي (لم نعثر على تاريخ وفاته) وجماعة من المتكلّمين أنّه يعتدّ بهم [في الإجماع]»[117]. ولا يمكن ـ في ظلّ المعطيات الرّاهنة ـ أن نعتبر هذا الموقف ممثّلاً لاتّجاه الأغلبية السنّيّة، كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين[118]، لأنّنا رأينا أثناء تقصّي مواقف الإقصاء كثرة عدد الأصوليّين الّذين ذهبوا هذا المذهب، وفضلاً عن ذلك عثرنا على موقف قديم يصرّح بأنّ كافّة الفقهاء والمتكلّمين تبنّوا موقف إقصاء المبتدع عن الإجماع[119]. وهو موقف غير تاريخي بدوره.

---

(115) النفوسي: فقيه إباضي ينتسب إلى نفوسة البربريّة، وهي تقع قرب طرابلس ليبيا، شهد وقعة «مانو» بين نفوسة والأغالبة سنة 284 هـ وقتل فيها. كتب عدّة مؤلّفات لم يبق منها سوى كتاب **الدينونة الصافية** وهو ما ذهب إليه فرحات الجعبيري في كتابه **البُعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية**، ص 109، نقلاً عن **مقدّمة تحقيق** كتاب **الدينونة الصافية**، ص 22.

(116) النفوسي، المصدر نفسه، ص 78.

(117) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، 3/ 253.

(118) يقول المشاط (ت 1399 هـ): «وأمّا من لا يكفر بها (البدعة)، فالأصحّ اعتباره. فلا ينعقد الإجماع بدونه لدخوله في مسمّى الأمّة، وهو قول أكثر أهل السنّة وأئمّة الحديث». **الجواهر الثّمينة في بيان أدلّة عالم المدينة**، ص 193.

(119) قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنّة: «لا يعتبر في الإجماع وفاق القدريّة والخوارج والرافضة...، قال أبو بكر الرازي من الحنفيّة: هذا الصحيح عندنا، قال ابن برهان: هو قول كافّة الفقهاء والمتكلّمين لأنه لا يقبل قوله، ولا يقلّد في فتوى، كالكافر والصغير». انظر ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 2/ 227 ـ 228.

وينهض الموقف الأصولي في هذه المسألة على ركائز ثلاث: أوّلها انتماء المبتدع إلى الأمّة المؤمنة المسلمة المشهود لها بالعصمة[120]. وهذا الانتماء يعصم المبتدع من التكفير بسبب بدعته في نظر بعض الأصوليين[121]، لكنّ المسألة غير متّفق عليها وغير محسومة بين الأصوليين، لاختلاف مقاييس التكفير ومرجعيّاته عندهم، من ذلك مثلاً أنّ الغزالي يعتبر أنّ المبتدع إذا كفر ببدعته لا يعتبر في الإجماع وإن كان يصلّي إلى القِبلة ويعتقد نفسه مسلماً، لأنّ الأمّة في نظر الغزالي ليست جملة من المصلّين بل المؤمنين، والمبتدع في رأيه كافر يجهل أنّه كافر[122].

وتتمثّل الركيزة الثانية للموقف الأصولي في انتماء المبتدع إلى مؤسّسة العلماء وجماعة المجتهدين منهم تخصيصاً، فشرط الاعتداد بوفاق المبتدع أو خلافه تَوَفُّر شروط المجتهد فيه. يقول الجويني: «وإن لم نكفّره فهو من المعتبرين إذا استجمع شرائط المجتهدين»[123] ولعلّ ما هو لافت للنظر في هذا الموقف الفصل غير المعهود بين اعتقاد العالم وعلمه[124]. وما يفسّر هذا الرأي في نظرنا الركيزة الثالثة للموقف الأصولي، وهي انتماء المبتدع إلى نفس المنظومة القيمية التي يعتنقها الأصولي، وهي منظومة تنهض على مثالية أخلاقية قوامها العدالة والصدق والثقة. وعلى هذا الأساس اعتبر الغزالي المبتدع ثقة مقبول القول لا يدري أنّه فاسق[125]،

(120) يقول الغزالي: «المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر». **المستصفى**، ص 145. ويقول الآمدي: «والمختار أنّه لا ينعقد الإجماع دونه (المبتدع) لأنّه من أهل الحلّ والعقد، وداخلاً في لفظ الأمّة المشهود لهم بالعصمة». **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 287 ـ 288.

(121) يقول الطوفي: «المختار أنّ من كان من أهل الشهادتين فإنه لا يكفّر ببدعته على الإطلاق ما استند فيها إلى تأويل يلتبس به الأمر على مثله». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 44.

(122) الغزالي، **المستصفى**، ص 145.

(123) الجويني، **البرهان**، 1/ 689 ـ 690.

(124) يقول الآمدي: «وغايته (المبتدع) أن يكون فاسقاً وفسقه غير مخلّ بأهلية الاجتهاد». **الإحكام**، 1/ 287.

ويقول ابن رشيق: «المبتدع إذا لم يكفر ببدعته لا ينعقد الإجماع دونه. وكذلك الفاسق في دينه، لأنّه من جملة الأمّة، ومن أهل النظر في الواقعة، ولذلك يجب عليه المصير إلى اجتهاده، ويحرم عليه تقليد غيره، وفسقه لا ينافي علمه، ولا يخرج به عن الأمّة فيعتبر خلافه». **لباب المحصول في علم الأصول**، 1/ 399.

(125) الغزالي، **المستصفى**، ص 145.

وذهب الآمدي إلى أنّ الفسق لا يخلّ بجدارة صاحبه بالاجتهاد إذا علم صدقه. يقول: «كيف وإنّه قد يُعلم صدق الفاسق بقرائن أحواله في مباحثاته وفلتات لسانه، وإذا عُلم صدقه كان كغيره من المجتهدين»[126]. وأقرّ الطوفي أنّ جميع مبتدعة المسلمين يُقبل قولهم إذا عُرف منهم الصدق والعدالة في بدعتهم[127].

ويبدو لنا أنّ هذه المعطيات لا تفسّر وحدها موقف إدماج المبتدعين في الإجماع، فقد أدرك الأصوليون السنّيّون أنّ من مصلحتهم أن يتكتّلوا مع بقيّة العلماء المسلمين غير السنّيّين لإضفاء مزيد من القوّة والمشروعيّة على إجماع العلماء فيضحي حجة قاطعة. ويهب للمؤسّسة العلمية سلطة مرجعيّة هم في أمسّ الحاجة إليها لبسط نفوذهم على مختلف شرائح المجتمع الإسلامي[128].

وهكذا سعى الأصوليون إلى تأصيل هذا الهدف النفعي الدنيوي تأصيلاً دينيًا من خلال التعويل على حجج ذات طابع ديني في الأساس، من أهمّها قراءة النصوص القرآنية والأحاديث التي تتضمّن لفظ الأمّة قراءة تتّسع دلالتها لكلّ الفرق الإسلامية، خواصّهم وعوامّهم، وأهل الحقّ منهم وأهل البدعة. ويظهر أن المتكلّمين دشّنوا هذا الموقف تصدّياً لمواقف أهل الحديث والفقهاء الذين أقصوهم من الإجماع[129].

وكان لهذا الموقف أثر في عدد من الأصوليين، منهم الكلوذاني، فإنّه اختار

---

(126) الآمدي، **الإحكام**، 1/ 287.

(127) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 44.

(128) يقول ابن رشيق: «فإن قيل لعلّه (المبتدع) يكذب في إظهار الخلاف وهو لا يعتقده، قلنا ولعلّه يصدق، ولا بدّ من موافقته فيصير الإجماع مشكوكاً فيه وهو حجّة قاطعة، فلا بدّ من القطع بكونه إجماعاً». المصدر المذكور، 1/ 399 ـ 400.

(129) يقول عبد العزيز البخاري: «ثمّ من النّاس من اشترط موافقة الأوساط أيضاً فقال: إن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتّباع فرق الأمّة، خواصّهم وعوامّهم، من أهل الحقّ وأهل البدعة، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني لأنّ الحجّة إجماع الأمة. ومطلق اسم الأمة يتناول الكلّ، لكن خُصّ منه الصبيّ والمجنون ومن لم يوجد، لعدم الفهم التام ولعدم تصوّر الوفاق والخلاف منهم، فيبقى الباقي بحاله، ألا ترى أنّ قوله عليه السلام: «ستفترق أمتي على كذا، تناول الكلّ؟ فكذا هاهنا». **كشف الأسرار**، 3/ 440.

الخروج عن تقليد شيخه أبي يعلى الفرّاء واحتذى حذو الجويني والغزالي والأسفرائيني (ت 418 هـ) فانطلق من أنّ مشروعيّة الإجماع تقوم على السمع، وأنّ أدلّة السّمع لا تشمل الكافر وتشمل المؤمن، والمبتدع أو الفاسق الملّي مؤمن في عقيدته، لذلك فإنّه يندرج في دلالة لفظ المؤمنين، والأمَة في الآيات والأحاديث التي تنهض عليها المشروعيّة الدينيّة للإجماع[130] وقد ارتأى الكلوذاني منح وضعيّة استثنائيّة للمبتدع تتعلّق بالإجماع فحسب هي العصمة، وتسحب منه في غير الإجماع[131]. وما ذلك إلا تعزيز لسلطة العلماء في الواقع إزاء بقيّة السلط.

وتجلّى تعزيز الأصوليّين لسلطة العلماء في تأصيل موقفهم من المبتدع اعتماداً على سلطة علماء السلف، من ذلك أن السمعاني دافع عن دخول المبتدع في الإجماع، لأنّ الشافعي نصّ على قبول شهادة أهل الأهواء[132] كما أعلن الطوفي الموقف ذاته تعويلاً على قبول أئمّة الحديث أخبار كثير من أهل البدع[133].

### هـ ـ مشاركة المبتدع في الحكم

تبدو مسألة مشاركة المبتدع في الحكم خلافية بين ممثّلي الفكر الإسلامي، فقد برز تيّاران أساسيّان أحدهما يقصي المبتدع عن تولّي أيّ منصب في الدّولة بحجّة التّسوية بين الفاسق بتأويل والفاسق بغير تأويل، أمّا التّيار الثّاني فإنّه لا يعتبر الإبداع عائقاً يحول بين صاحبه وبين المشاركة السياسية. يقول الماورديد في هذا الشّأن وهو يبحث في ظروف عزل الإمام: «والّذي يتغيّر به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان، أحدهما جرح في عدالته، والثّاني نقص في بدنه، فأمّا الجرح في

---

(130) راجع **التمهيد**، 3/ 253 ـ 254.

(131) يقول الكلوذاني: «ولأن الفاسق في باب الإجماع معصوم، بدليل قوله عليه السلام: «**أمّتي لا تجتمع على خطأ**»، وإن كان في غير الإجماع غير معصوم». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(132) يقول السمعاني: «وأمّا الفسق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتدّ به في الإجماع والاختلاف، وقد نصّ الشافعي على قبول شهادة أهل الأهواء، وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير». **قواطع الأدلّة**، 1/ 483.

(133) يقول الطوفي: «وقد ثبت أنّ أئمّة الحديث قبلوا أخبار كثير من أهل البدع الغليظة لصدقهم وعدالتهم في بدعتهم». **شرح مختصر الروضة**، 3/ 44.

عدالته وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشّهوة، والثّاني ما تعلّق فيه بشبهة، فأمّا الأوّل منهما فمتعلّق بأفعال الجوارح...، وأمّا الثّاني منهما فمتعلّق بالاعتقاد المتأوّل بشبهة تعترض فيتأوّل لها خلاف الحقّ، فقد اختلف العلماء فيها، فذهب فريق منهم إلى أنّها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها. ويخرج بحدوثه منها، لأنّه لمّا استوى حكم الكفر بتأويل وغير تأويل، وجب أن يستوي حال الفسق بتأويل وغير تأويل. وقال كثير من علماء البصرة: «إنّه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة»[134].

ولئن أشار هذا الشاهد إلى موضوعية صاحبه لأنّه اكتفى بملاحظة ما يوجد في الواقع التاريخي من مواقف، فإنّ هذه الموضوعية تختفي عن الأنظار حين يصف المبتدع أو صاحب الاعتقاد المتأوّل به لأنّه يخالف الحقّ، وهكذا يبدي الماوردي انحيازه إلى صفّ الفريق المعادي للمبتدعين، أي أهل السنّة. وتجلّى موقفه هذا حين اشترط أن لا يكون وزير التّنفيذ في دولة الخلافة من أهل الأهواء[135].

وقد تبنّى بعض المعتزلة هذا الموقف، من ذلك أنّ القاضي عبد الجبّار يعتبر أنّ الفسق بتأويل يقدح في فضل صاحبه ويمنع شهادته وحكمه وأهليّته لتولّي الإمامة. وهو متأثّر في مذهبه هذا بشيخيه أبي علي وأبي هاشم[136].

ولا يقتصر إقصاء المبتدع عن المشاركة السياسية على منصبي الإمامة والوزارة، بل يتعدّى ذلك ليشمل منصب القضاء، ويعتمد الفقهاء والأصوليّون في

---

(134) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 53 ـ 54.

(135) يقول الماوردي في الشرط السابع من شروط وزير التنفيذ: «أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل ويتدلّس عليه المحقّ من المبطل، فإنّ الهوى خادع الألباب وصارف له عن الصواب». المصدر نفسه، ص 66.

(136) يقول القاضي عبد الجبّار: «فإذا كان الفسق يمنع من كونه شاهداً وحاكماً فبأن يمنع من كونه إماماً أولى... فإن قال: جوّزوا فيمن يفسق بالتّأويل أن يكون إماماً كما جوّزتم مثله في الشّاهد، قيل له: قد بيّنّا أنّ شيخينا يقولان إنّ ذلك يمنع من صحّة شهادتهما فلا مسألة عليهما، لأنّهما قد أجريا الباب مجرى واحداً». **المغني**، 20/ 204 ـ 205.

هذا الشأن قياس حالة الشهادة على حالة القضاء، فبما أنّ شهادة الفاسق لا تقبل فكذلك قضاؤه[137].

والظاهر أنّ ما يبرّر به الأصوليّون هذا الإقصاء خروج المبتدع عن الأصول العقائدية والتشريعية المتّفق عليها عند السنّيين، من ذلك نفي الإجماع والقياس وأخبار الآحاد. يقول الشربيني (ت 977 هـ): «ولا يولّى مبتدع أيضاً رُدّت شهادته، ولا مَنْ ينكر الإجماع أو أخبار الآحاد أو الاجتهاد المتضمّن إنكاره إنكار القياس»[138].

ويبدو أنّ الفريق الّذي دافع عن مشاركة المبتدع في السلطة السياسية يتكوّن أساساً من علماء المعتزلة من البصريّين بالخصوص. ويدعّم هذا الرّأي قول الأصمّ المعتزلي (ت 201 هـ) بجواز أن يكون القاضي فاسقاً. وهو يحتجّ لرأيه بحديث روي عن النبيّ **«سيكون بعدي أمراء يؤخّرون الصلاة عن أوقاتها، فصلّوها لوقتها واجعلوا صلاتكم معهم سبحة»**[139].

وليس من المستغرب أن يصدر هذا الموقف عن المعتزلة الأوائل من البصريّين فقد عُرفوا بآرائهم المستقلّة المخالفة للآراء السنّيّة في عدّة مسائل منها خاصّة مسألة الإمامة، فهي في نظرهم لا يختصّ بها فريق من الناس دون فريق آخر، وليس من مقياس لتولّيها سوى الفضل في الدين والتقوى. وهذا الرأي مخالف لمن جعل أهلية الإمامية قاصرة على القريشيين أو آل البيت[140].

وقد تفطّن بعض ممثّلي الفكر السنّي إلى أنّ رفض سلطة الفاسق أو المبتدع غير ممكن في جميع الحالات، فإن الضرورة تقتضي أحياناً قبول سلطته. من ذلك

---

(137) يقول ابن قدامة: «ولنا قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: 6]، فأمر بالتبيّن عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم ممّن لا يقبل قوله، ويجب التبيّن عند حكمه، ولأنّ الفاسق لا يجوز أن يكون شاهداً، فلئلاّ يكون قاضياً أولى...». **المغني**، 10/ 93.

(138) الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، موقع جامع الفقه الإسلامي.

(139) ورد هذا الحديث في **معجم فنسنك**، 1/ 104. وقد ذكره مسلم في باب «المساجد»، ص 26 و238 و239، كما أورده السرخسي في **المبسوط**، 1/ 129.

(140) انظر في هذا الشأن الحميري، **الحور العين**، ص 204 ـ 205.

قول ابن قيّم الجوزية : «فإذا كان معلناً داعية ردّت شهادته وفتاويه وأحكامه مع القدرة على ذلك ولم تقبل له شهادة ولا فتوى ولا حكم إلا عند الضرورة كحال غلبة هؤلاء واستيلائهم وكون القضاة والمفتين والشهود منهم، ففي ردّ شهادتهم وأحكامهم إذّاك فساد كثير ولا يمكن ذلك فتقبل للضرورة»[141].

ويُبرز هذا الشاهد أنموذجاً من نماذج تكيّف الفقيه مع الواقع، واضطراره إلى قلب جذري للموقف الفقهي حتّى يتناسب مع الواقع الضاغط عليه. فإنّ الفقيه بدل مواجهة الواقع لتغييره يتغيّر هو، جاعلاً من نفسه خادما للسلطة الّتي لا تتناسب إيديولوجيّتها مع مبادئه الفكرية والعقائدية.

ويمكن أن نستخلص إذن أمرين أساسيّين: أوّلهما، أنّ موقف إقصاء المبتدع من المشاركة السياسية هو موقف سياسي في عمقه، لأنّه لا يطبّق إلا حيث يسود الحكم السنّي. يقول ابن فرحون : «يدلّ على صحّة ما قدّمناه من أنّ هذه الأحكام (أحكام إقصاء المبتدع عن السلطة السياسية والقضائية) إنّما تكون كذلك إذا كان أمراؤهم مقهورين بحكّام أهل السنّة، وكانوا متمكّنين من نقض أحكامهم وإبطال مكاتبتهم من غير تقيّة ولا محاذرة فتنة، فإن تعذّر ذلك جرى الحكم فيها على ما قدّمناه في الشهادة»[142].

أمّا الأمر الثاني، فإنّه يتمثّل في أنّ الموقف الفقهي والأصولي بقي في كثير من الأحيان نظريًا وغير مواكب للواقع التاريخي الّذي شهد العمل بولاية الفاسق ونفاذ أحكامه. يقول ابن قيّم الجوزية : «وعلى هذا فإذا كان الناس فسّاقاً كلّهم إلا القليل النادر قبلت شهادة بعضهم على بعض ويحكم بشهادة الأمثل فالأمثل، هذا هو الصواب الّذي عليه العمل، وإن أنكره كثير من الفقهاء بألسنتهم، كما أنّ العمل على صحّة ولاية الفاسق ونفوذ أحكامه وإن أنكروه بألسنتهم. . .»[143].

**خاتمة**

لقد أبرزنا على امتداد هذا الفصل أن المؤسسة الدينيّة ممثّلة في علماء أصول

(141) ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص 159.

(142) ابن فرحون، **تبصرة الحكّام**، 2/ 32.

(143) المصدر نفسه، 1/ 160.

الفقه وعلماء الحديث وغيرهم كانت تقف من الابتداع والمبتدعين موقفاً استهجانيًا وتجلّى ذلك في إقصائهم من المشاركة في النشاط الديني والسياسي، وعزلهم عن المجتمع الإسلامي فلا يتزوجون من مسلمات[144] ولا يرثون ولا يورثون ولا يصلّى عليهم عند موتهم[145] وما يبرّر هذا السلوك اعتبار المبتدع كافراً ونجساً وشيطاناً[146]، لأنه خارج عن أهل السنّة والجماعة يهدّد وحدتهم ووجودهم.

وبالفعل كان الوجود السنّي مهدّداً في فترات عدّة، سواء كان ذلك بفعل ثورات الخوارج أو أثناء سيطرة المعتزلة على جانب من الحياة السياسية والفكرية في الخلافة العباسية خلال الثلث الأول من القرن الثالث للهجرة.

لكن هل يبرّر الصراع السياسي بين السنّيّين وغيرهم من المذاهب والفرق الإسلامية اعتبار البراءة من البدع وأهلها من أصول أهل السنّة والجماعة؟ وهل من تبرير لإقصاء المبتدع من التوبة باعتبار أنّها خاصّة بالسنّيّين فحسب؟[147] وهل المسلمون مأمورون حقّا بمعاداة أهل البدع كما ذهب إلى ذلك الشاطبي؟[148]

لقد بدا لنا أنّه لا يوجد سند ديني قويّ وثابت لإقصاء المسلمين المبتدعين عن المشاركة الدينية في نقل الأخبار والشهادات وعن الإجماع والاجتهاد وإنما كان ذلك بتحريض من أهل الحديث حين واجهوا المعتزلة في القرن الثالث للهجرة أثناء محنة خلق القرآن، ثم انتشر هذا الموقف في صفوف أهل السنّة إثر انتصارهم على الفكر الاعتزالي بفضل دعم السلطة السياسية لهم بدءاً من خلافة المتوكّل.

---

(144) انظر ابن قدامة، **المغني**، 6/ 486.

(145) راجع ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص 14 ـ 15.

(146) ينقل ابن بطة قول أبي العباس الخطاب: «إذا خرجت من بيتك فلقيك صاحب بدعة فارجع فإن الشياطين محيطة به». المصدر المذكور، ص 26.

(147) يورد القرطبي قول سهل بن عبد اللّه التستري في سياق تعريف التوبة النصوح: «هي التوبة لأهل السنّة والجماعة، لأنّ المبتدع لا توبة له، بدليل قوله ﷺ: **«حجب اللّه عن كلّ صاحب بدعة أن يتوب»**. **تفسير القرطبي**، 18/ 199.

(148) يقول الشاطبي: «إن فرقة النجاة وهم أهل السنّة، مأمورون بعداوة أهل البدع والتشريد لهم والتنكيل بمن انحاز إلى جهتهم، ونحن مأمورون بمعاداتهم، وهم مأمورون بموالاتنا والرجوع إلى الجماعة». **الاعتصام**، 1/ 120.

وهكذا فإقصاء المبتدع تكريس لهيمنة الفكر الواحد المنتصر وقضاء على الثراء والتنوّع والاختلاف الذي يمثّله فكر الآخر غير السنّيّ ومحاولة حبس الفكر في الماضي باعتبار الابتداع خروجاً عما هو مألوف لدى السلف وسيراً مطرداً على طريق الاجتهاد ونبذ التقليد، كما أنه علامة على انقطاع الموقف الأصولي عن واقعه التاريخي، ذلك أن المبتدع كثيراً ما اكتسب سلطة جعلت الاعتراف بخبره وشهادته أمراً حتميًا ودخوله الإجماع مسألة بديهية ومشاركته في الحكم نتيجة محسومة.

وقد تفطّن الجاحظ إلى هذا البعد الرئيسي في صراع المؤسسة الدينية مع الفكر الجديد الممثّل في المتكلمين، فوجّه سهام نقده إلى المحدّثين المقلّدين ونوّه بالمتكلّمين الذين لا يتخيّرون طريق التقليد المنهي عنه عقلاً وقرآناً[149].

ولا يُعدّ الموقف السلبي من المبتدعين إيقافاً لحركة الفكر وحرية الاختلاف فحسب، بل إنّه معاكس لمبادئ الدين الإسلامي الداعية إلى أخوّة المؤمنين وتعاونهم وتوجيه طاقاتهم ضدّ أعدائهم غير المسلمين. يقول ابن حزم محتجًا على من حرّم الزواج من المبتدع الفاسق : «وأهل الإسلام كلّهم إخوة، لا يحرم على ابنٍ من زنجية نكاح ابنة الخليفة الهاشمي، والفاسق الذي بلغ الغاية من الفسق المسلمة، ما لم يكن زانيًا كفؤ للمسلمة الفاضلة»[150]

لقد تفطّن ابن حزم إلى أنّ ما يوحّد المسلمين ويجعلهم إخوة في الدين يفوق ما يفرّق بينهم مذهبيًا، فمواقف الإقصاء تخفي خلافات مذهبيّة ناشئة غالباً عن تعصّب كلّ فريق لمذهبه، وهذا التعصّب هو الذي دعا كلّ مذهب أو فرقة إلى

---

(149) يقول الجاحظ : «وأمّا قولهم (أصحاب الحديث) إن معنا العامة والعباد والفقهاء وأصحاب الحديث وليس معهم إلا أصحاب الأهواء ومن يأخذ دينه من أول الرجال، فأيّ صاحب هو - يرحمك اللّه - أبعد من الجماعة من الرافضة، وهم في هذا المعنى أشقاؤهم وأولياؤهم، لأنّ ما خالفوهم فيه صغير في جنب ما وافقوهم عليه، والذين سمّوهم أصحاب أهواء هم المتكلّمون والمصلحون والمستصلحون والمميّزون، وأصحاب الحديث، والعوام هم الذين يقلّدون ولا يحصلون ولا يتخيّرون، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن». «رسالة خلق القرآن» ضمن **رسائل الجاحظ**، 3/ 298.

(150) ابن حزم، **المحلى**، 10/ 24 - 25.

اعتماد الابتداع سلاحاً ترمي به مخالفيها لتثبت خطأ أنّها تمثّل الإسلام الصحيح والفرقة الناجية. لكن لا أحد يعلم من هي الفرقة الناجية؟ وبما أنّه لا توجد أدلّة قاطعة على وجود فرقة ناجية وضلال بقيّة الفرق، فلا معنى لإقصاء أيّ فريق من الأمة الإسلامية، وليس من حقّ أيّة فرقة أن تحكم على فرقة أخرى بالكفر والخروج من دائرة الإسلام.

لقد كان الموقف من المبتدعين والابتداع محكوماً بسياق تاريخي مخصوص، وما دام هذا السياق قد تغيّر وتبدّل فلا مناص من إعادة النظر في مفهوم الابتداع ومختلف المواقف من المبتدعين في ضوء الدراسات الحديثة في العلوم الإنسانية(151).

(151) انظر كتاب:

W. Baner, *Orthodoxy and Heresy in earliest christianity*, traduit de l'allemand par R.A. Kraft, London, 1972.

وقد سمح هذا الكتاب الذي صدر سنة 1934 بمراجعة مفهوم مركزي في الأديان التوحيدية هو مفهوم البدعة، فقد ظل ينظر إلى البدع خلال التاريخ المسيحي بوصفها انحرافاً وضلالاً. لكنّ صاحب هذا الكتاب عكس هذا الموقف حين اعتبر الابتداع علامة ثراء للدين المسيحي ودليلاً على كونيّته.

# الفصل الرابع

# الاجتهاد والقطيعة مع الواقع

## أ ـ شروط الاجتهاد

سعت **المدوّنة الأصولية** إلى تقنين عملية الاجتهاد، لذلك ضبطت شروطاً معيّنة للقائم بهذه العملية ينبغي أن تتوفر فيه ليستأهل صفة المجتهد. ولعلّ أحد أقدم النصوص التي نظّرت لهذه الشروط نصّ الشافعي في **الرسالة** حيث يقول: «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب اللّه، فرضه وأدبه، وناسخه ومنسوخه، وعامّه وخاصّه وإرشاده، ويستدلّ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول اللّه، فإذا لم يجد سنّة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبّت»[1]. وهذا الشاهد يثير لدينا عدّة ملاحظات. ففي المستوى الأول، ورد قول الشافعي مطلقاً دون تقييد، ممّا يعني أن المطلوب من المجتهد العلم بالقرآن

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص 509 ـ 510. وانظر قولاً للشافعي شبيهاً بهذا في كتاب «إبطال الاستحسان»، ضمن كتاب **الأم**، 7/ 274.

وكل علومه والسنّة كلّها والإجماع والقياس واللغة العربية. وما يؤكد رأينا قول عدد من الأصوليين أنه نقل عن الشافعي اشتراط حفظ جميع القرآن[2]، وأنّه لا ينبغي الاكتفاء بالآيات التي تتضمّن أحكاماً صريحة، لأنّ الآيات الأخرى يمكن استخراج الأحكام الشرعية منها. يقول ابن التلمساني: «والحكم يستند إلى المجموع (مجموع القرآن) فإذن لا بدّ من العلم بجميعه. وللشافعي وغيره غرائب في استخراج الأحكام من لوازم النصوص، كالاستدلال على أن أقل مدّة الحمل ستة أشهر من قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، وقوله ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 232][3] ويعدّ هذا الموقف في نظرنا مثاليًا وصعب التطبيق في الواقع، لأنّ وجود مجتهد تتوفّر فيه الصفات التي ذكرها الشافعي يبدو شبه متعذر بعد عصره. وقد تفطن بعض الأصوليين إلى ذلك فصرّح بأن المجتهد ينبغي أن يكون بهذه الصفات، إلا أن ذلك يتعذّر إلا في الشذوذ من الأمة[4]، وهكذا ساهم الشافعي بوضعه هذه الشروط في إغلاق باب الاجتهاد وفي تجذير الطابع الوثوقي للفكر السنّي عموماً.

وفي مستوى ثان نلاحظ أن الشافعي دشّن قوله في شروط الاجتهاد بالعلم بأحكام كتاب اللّه، أي إن ما يعنيه من القرآن هو بالتحديد جانب الأحكام. وهكذا ينظر صاحب **الرسالة** إلى القرآن من زاوية الفقيه لا غير، مهملاً بقيّة الجوانب فيه، كالجانب الأخلاقي والتاريخي واللغوي. ولا يعدّ هذا الموقف غريباً عنه، فهو صاحب المبدإ الشهير «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة»[5]. وقد أدّى هذا المبدأ إلى غلبة المنهج الفقهي على ما سواه من سبل قراءة النص القرآني، وأضحت بموجبه آيات الأحكام بعددها القليل محلّ عناية خاصة[6].

---

(2) راجع حلولو: **شرح شرح تنقيح الفصول**، ص 391.

(3) وراجع ابن التلمساني، **شرح المعالم**، 2/ 437.

(4) انظر الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 20.

(5) الشافعي، **الرسالة**، ص 444.

(6) راجع عبد المجيد الشرفي، «حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء»، **ندوة قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي**، كلية الآداب بتونس، 11 ـ 12 كانون الثاني/ جانفي 1986، ص 37.

ويظهر أنه منذ القرن الخامس للهجرة ـ في حدود ما اطّلعنا عليه ـ بدأ تأثير موقف الشافعي واضحاً في شروط الاجتهاد عند الأصوليين. يقول الجويني: «وممّا يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بالآيات المتعلّقة بالأحكام من كتاب اللّه»[7] وقد ارتأى الغزالي ضبط عدد هذه الآيات وتيسير تطبيقها، وعياً منه بأن موقف الشافعي أضحى بعده غير عملي. يقول الغزالي: أمّا كتاب اللّه فهو الأصل ولا بدّ من معرفته، ولنخفف عنه أمرين، أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلّق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية. والثاني، لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة»[8].

ولئن سار أغلب الأصوليين على خطى الغزالي، فإن فريقاً منهم ظلّ متشبثاً بالموقف المثالي الذي يرى أن على المجتهد معرفة الكتاب كله، باعتبار أن كلّ آياته مشتملة على أحكام. يقول القرافي: «حصر المتعيّن في خمسمائة آية قاله الإمام فخر الدين وغيره، ولم يحصر غيرهم ذلك، وهو الصحيح، فإن استنباط الأحكام إذا حقّق لا يكاد تعرى عنه آية، فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ والأمر به، وكلّ آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذمّ على فعل كان الفعل وجوباً أو ندباً، وكذلك ذكر صفات اللّه والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظمه اللّه وأن نثني عليه بذلك. فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم، وحصْرُها في خمسمائة آية بعيد»[9]. ومهما يكن من أمر، فإن الموقفين لا يختلفان في تغليب المنهج الفقهي في النظر إلى القرآن وإن اختلفا في درجة اتساع هذا التغليب هل يشمل كل القرآن أم قسماً منه فحسب؟

وقد انتقلت عدوى غلبة المنهج الفقهي إلى الشرط الثاني من شروط الاجتهاد، وهو معرفة السنّة النبوية. يقول العكبري: «أن يكون حافظا لكتاب اللّه وسنة نبيّه في المواضع التي يتعلّق بها ذكر الأحكام في الحلال والحرام دون ما

---

(7) الجويني، **التلخيص**، ص 125.

(8) الغزالي، **المستصفى**، ص 342 ـ 343.

(9) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص 391. وانظر موقفاً مماثلاً لهذا عند الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 577.

عداه»[10]. ويبدو أن هذا الموقف من نتائج ما قام به أهل الحديث وعلى رأسهم الشافعي من إعلاء لمرتبة السنّة وتسويتها بالقرآن. وبالفعل نقلت بعض المصادر أن من شروط المجتهد عند الشافعي أن يعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن[11].

ولئن حاول بعض الأصوليين التخفيف من هذا الشرط عن طريق القول بعدم ضرورة حفظ كل أحاديث الأحكام عن ظهر قلب وبإمكانية اعتماد مصدر جامع للأحاديث، كـ **سنن أبي داود**، فإن آخرين رفضوا حصر معرفة السنّة في أحاديث الأحكام باعتبار أن استنباط الأحكام لا يختصّ ببعض الحديث دون بعض، وفي رأيهم قلّ حديث يخلو من الدلالة على حكم شرعي[12] وفضلاً عن ذلك انتقد بعض العلماء كالنووي التمثيل على مصدر الأحاديث بـ **سنن أبي داود**، فإنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، وكم في **صحيحَي البخاري** ومسلم من حديث في الأحكام غير موجود في سنن أبي داود[13].

ولم يقتصر الخلاف بين العلماء في هذا الشرط على هذه النقاط، بل امتدّ إلى عدد الأحاديث الذي يكفي المجتهد معرفته، فقد قيل خمسمائة، وقيل ثلاثة آلاف، ووصل الأمر إلى خمسمائة ألف حديث[14] ولئن كان هذا الاضطراب في المواقف ينعكس على مواقف المجتهدين والفقهاء، فإنّه لا يمنع تسييج اجتهاداتهم ضمن حدود **مدونة الحديث السنّية** .ولعلّ الأهمّ من ذلك تسييج الاجتهاد ضمن إطار الإجماع، فلا يسمح للمجتهد أن يفتي بما يخالف إجماع العلماء، لذلك

---

(10) العكبري، **رسالة في أصول الفقه**، ص 126 ـ 127.

(11) راجع البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، 2/ 157 وابن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين، 1/ 55.

(12) انظر الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 577 ـ 584.

(13) راجع، الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 821.

(14) يقول الشوكاني: «واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنّة، فقيل خمسمائة حديث، وهذا من أعجب ما يقال، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة. وقال ابن العربي في **المحصول**: هي ثلاثة آلاف، وقال أبو علي الضرير: قلت لأحمد بن حنبل: كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي؟ يكفيه مائة ألف؟ قال: لا، قلت: ثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قلت أربعمائة؟ قال: لا، قلت خمسمائة، قال: أرجو..». المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ينبغي عليه أن يتحرك في مجال ما أجمع عليه أئمة المذاهب وما اختلفوا فيه، فلا يُحْدِثُ رأياً جديداً لا يتفق مع آرائهم. يقول الزركشي عن الإجماع شرطاً ثالثاً من شروط المجتهد: «فليعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافه. ولا يلزمه حفظ جميعه بل كل مسألة يفتي فيها يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، وإنما يوافقه مذهب عالم أو تكون الحادثة مؤكدة»[15]. وكان هذا ممكناً عندما كانت النوازل متشابهة ومحدودة في نطاق عمران بسيط، لكن التشبث بهذا الموقف بعد عصور وحدوث قضايا جديدة ينبئ عن مساهمة الأصوليين في تكريس إغلاق باب الاجتهاد منضمين في ذلك إلى قرار السلطة السياسية، فالمعلوم أن الخليفة المستعصم (ت 656 هـ) أمر علماء الفقه في المدرسة المستنصرية أن يتوقفوا عن تدريس أي فكر خلاف أقوال الأئمة الأربعة[16]. وهكذا اعترف لمؤسّسي المذاهب الفقهية فحسب بصفة الاجتهاد المطلق واعتبر الحق منحصراً في أقاويلهم، ولم يعد لاشتراط الاجتهاد من معنى بعد استقرار المذاهب، يقول ابن تيمية نقلاً عن الوزير ابن هبيرة: «الصحيح في هذه المسألة أن قول من قال: لا يجوز تولية قاض حتى يكون من أهل الاجتهاد، فإنّه إنما عنى به هنا ما كانت الحالة عليه قبل استقرار ما استقر من هذه المذاهب التي أجمعت الأئمة على أن كلاًّ منها يجوز العمل به لأنه مستند إلى أمر رسول اللّه أو على سبيل معه»[17] وبناء على هذا اعتبر توفر شروط الاجتهاد في القاضي غير ضروري، لأنّ الأئمة المجتهدين أنجزوا «ما أراحوا به من بعدهم وانحصر الحق في أقاويلهم»[18].

وقد أدرك عدد من الفقهاء والباحثين قديماً وحديثاً العواقب الوخيمة التي أدّى إليها إيقاف الاجتهاد وفصله عن الواقع من خلال ربطه بسلطة السلف وحصره في اجتهادات أئمّة المذاهب السنّيّة الأربعة وإقصاء الخلف عن الإسهام في عملية الاجتهاد ومواكبة الواقع والمستجدات، ونذكر على سبيل المثال موقف العز بن

---

(15) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 201.

(16) انظر فهمي هويدي، «من يسبح ضد التيار»، **مجلة رسالة الجهاد**، طرابلس، 1989، ص 34.

(17) ابن تيمية، **المسودة**، 1/ 48.

(18) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عبد السلام القائل: «لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقيد بمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه كأنه نبي، وهذا نأي عن الحق»[19].

ولم يثبت عن واحد من الأئمة الأربعة أنه أوجب التقيّد بمذهبه، وقد نقل عن أبي حنيفة قوله: «عِلْمُنا هذا رأيٌ لنا، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن منه فهو الصواب، ولا يحلّ لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلنا»[20]. والشافعي نفسه نهى عن تقليده وتقليد غيره، حسبما ذكر صاحبه المزني في أول **مختصره**[21].

ولا يوجد مبرّر مقنع لحصر الاجتهاد في الأئمة الأربعة دون غيرهم ممن عاصرهم أو جاء بعدهم، لأنّهم لم يكونوا معاصرين للنبي ولا وارثين لعلمه ولا يوجد أي نص من القرآن أو السنّة أو دليل من العقل يجعل الاجتهاد حكراً عليهم فحسب، وبناء على هذا وقف عدد من علماء أهل السنّة ضد سدّ باب الاجتهاد ونادوا بالرجوع إلى الكتاب والسنّة مباشرة دون المرور بالضرورة بالأئمة الأربعة، ومنهم أبو زيد الدبوسي. فقد اعتبر أن الاجتهاد توقف في نهاية القرن الثالث لأنّ أهل القرن الرابع اكتفوا بعلمائهم حجة وبمذاهب الفقهاء سلطة، يقول: «فلمّا ذهب التقوى عن عامة القرن الرابع وكسلوا عن طلب الحجج جعلوا علماءهم حجة واتبعوهم فصار بعضهم حنفيًا وبعضهم مالكيًا وبعضهم شافعيًا ينصرون الحجة بالرجال ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب، ثم كل قرن بعدهم اتبع

---

(19) أورد هذا الشاهد مصطفى صادق الرافعي: **الخلاف بين السنّة والشيعة وأسبابه**، وهو بالإنترنت على العنوان الآتي:

www.balagh.com/mosoa/mabade/

(20) علي منصور، **نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية**، ص 35. وقد ذكره آية اللّه العظمى المنتظري في «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية»، 2/ 77 ـ 85 وهو بالموقع:

www.montazeri.ws/Arabi/FAQIH/FAKIHZ/17.htm

(21) الرافعي، المرجع المذكور.

عالمه كيف ما أصابه بلا تمييز، حتى تبدلت السنن بالبدع وضلّ الحق بين الهوى»[22].

واعتماداً على هذا الرأي وعلى غيره يمكن لنا تفنيد دعوى من قال إن الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأئمة الأربعة، فهذا الموقف خضع في الواقع لمقياس كمي صرف يتمثّل في كثرة عدد أتباع هذه المذاهب، والحال أن الكثرة في مثل هذه الحالات لا تعني بالضرورة امتلاك الحقيقة أو صحة الأطروحات[23]

ويبدو ما ذكره الدبوسي هو القاعدة السائدة عند أغلب العلماء الذين قنعوا بالتقليد وبتوقف الاجتهاد المطلق في القرن الثالث. يقول الجويني: «فأما المرتبة الثابتة فهي إذا خلا الزمان عن المفتين البالغين مبلغ المجتهدين، ولكن لم يعزّ الدهر عن نقلة المذاهب الصحيحة عن الأئمة الماضين، وتكاد هذه الصورة توافق هذا الزمان وأهله»[24]. ويوافق المازري هذا الموقف ويرى أنه لا يشمل المفتين والمجتهدين فحسب بل القضاة كذلك. يقول: «وأمّا عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مفت نظار قد حصل آلة الاجتهاد واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله وبناء ما تعارض بعضه على بعض. هذا الأمر زماننا عار منه في إقليم المغرب كله فضلاً عمّن يكون قاضياً على هذه الصفة»[25] ويؤكد ابن الصّلاح هذا الرأي حين يعتبر أن بساط المفتي المستقل المطلق قد طوي منذ دهر طويل وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمّة المذاهب المعروفة[26].

وبناء على هذا يعدّ الحديث عن شروط الاجتهاد المطلق دون جدوى ولا

(22) الدبوسي، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق محيي الدين الميس، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 399.

(23) راجع محمد مصطفى المراغي، **مجلة رسالة الإسلام**، العدد 4، على الموقع:
www.taghrib.org/arabic/nashat/esdarat//kotob arabics/books/

(24) الجويني، **غياث الأمم**، ص 417.

(25) راجع ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ص 18 ـ 19.

(26) ابن الصّلاح، **أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي وأحكامه**، ص 41.

صلة له بالواقع التاريخي، لكنّ الأصوليين يصرّون عليه بدل البحث عن حلول للتصدي لظاهرة انسداد باب الاجتهاد. ولعلّ من دوافع سلوكهم هذا التشبث ببعض الأمل في تغيير الواقع الذي تجاوز شروط الاجتهاد ولم يعد يُعتدّ بها في كثير من المناصب السياسية والدينية، كالقضاء. يقول زكريا الأنصاري (ت 911 هـ): «وإن تعذرت شروط الاجتهاد، كما في زمننا، فمن ولاّه سلطان ذو شوكة صحّت ولايته ونافذ قضاؤه، وإن كان فاسقاً أو جاهلاً للضرورة، لئلا تتعطل المصالح، ولهذا ينفذ قضاء أهل البغي»[27].

ويمكن أن نعثر على كثير من الأمثلة الأخرى تبرهن على التفاوت بين الشروط النظرية للاجتهاد وما يجري في الواقع، من ذلك عدم اشتراط أغلب الأصوليين معرفة المجتهد بالفقه، لكن في مجال الممارسة كان من الضروري للمجتهد معرفة الفروع الخاصة بالمذاهب الفقهية. يقول السمرقندي : «ولا يشترطون معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بآرائهم وهو في زماننا كذلك لكن جرت العادة في معرفة الفروع المبنيّة على اجتهاد السلف كفروع أبي حنيفة والشافعي ونحو ذلك. وهذا للتسهيل على الناس فإن من سمع عامة ذلك وتفقّه فيه يصير من أهل الاجتهاد كذا قال بعض مشائخنا»[28] والظاهر أنّ هذا الشاهد أحد المؤشرات على انزياح مفهوم الاجتهاد وشروطه عن الحدود التي نزّله فيها الأصوليون وهي تقتضي معرفة شاملة بأصول الفقه إلى حدود أقل اتساعاً وضعها الفقهاء وخوّلوا بموجبها لمن خبر الأبواب والمسائل والمصادر الفقهية صفة المجتهد. يقول الدركاني : «إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك»[29]. ويبدو أن هذا الموقف كان سائداً منذ القرن الخامس للهجرة على الأقل لأنه نسب إلى الغزالي[30].

---

(27) زكريا بن محمد الأنصاري، **الغرر البهية في شرح البهجة الوردية**، باب «القضاء»، وهو بالإنترنت ضمن موقع جامع الفقه الإسلامي.

(28) السمرقندي، **ميزان الأصول**، 2/ 1050.

(29) الدركاني، **التلقيح شرح التنقيح**، ص 436.

(30) يقول حلولو: «وقال الغزالي إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريق لتحصيل الدرجة في هذا الزمان لأنّه شرط في المجتهد». **شرح شرح تنقيح الفصول**، ص 392.

ولعلّ أهم مؤشر على انفصال شروط الاجتهاد عن الواقع غياب تنصيص الأصوليين على معرفته ومعرفة الناس، والحال أن ذلك ضروري، لأن الاجتهاد لا يتنزل إلا ضمن واقع متعدّد الأبعاد يؤثّر فيه ويتأثّر به. وقد تفطن عدد قليل من العلماء إلى هذا الشرط، من ذلك ما نقله ابن قيّم الجوزية عن أحمد بن حنبل في قوله: «لا ينبغي للرجل أن ينصّب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال: أولها، أن تكون له نيّة، والثانية، أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة، الثالثة، أن يكون قويًّا على ما هو فيه وعلى معرفته، الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس، الخامسة معرفة الناس»[31] ويعلّق ابن قيّم الجوزية على الشرط الخامس معرفة الناس، قائلاً: «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه فقيهاً في الأمر والنهي ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا لكان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال... وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميّز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعوائد والأحوال»[32]. لقد أوردنا هذا النص على طوله لأنه بدا لنا أقرب ما يكون إلى النصوص المعاصرة، فهو من المواقف النادرة التي لم تقتصر على الشروط النظرية التقليدية للاجتهاد ولم تكتف بالإطار الكلاسيكي للمعرفة معياراً ومرجعاً لصفات المجتهد، بل أقحمت مقياساً آخر هو واقع الناس وأعرافهم وعاداتهم، فكأن ابن قيّم الجوزية يدعو إلى مقاربة اجتماعية ونفسية للاجتهاد تراعي المعطيات التي تتعلق بالمجتهد ومجتمعه وعصره، لكن لا ينبغي أن نحمّل هذا الرأي أكثر مما يحتمل، لأنّه وإن عبّر عن إعجاب شديد بشرط معرفة الناس فإنه لم يكن بوسعه التحرر من ربقة الحدود التقليدية للمعرفة كما توارثها السنّيّون عن علمائهم. لذلك لا نجده يهتمّ بما شهده الواقع التاريخي الإسلامي من تيارات وعلوم عقلية وفلسفية، كعلم الكلام والمنطق. بل إن أستاذه ابن تيمية أعلن صراحة عداءه الشديد لاعتبار المنطق شرطاً من شروط المجتهد.

(31) ابن قيّم الجوزية، **أعلام الموقعين**، 4/ 174.

(32) المصدر نفسه، 4/ 179 ـ 180.

يقول ابن تيمية : «ومن قال من المتأخرين إن تعلّم المنطق فرض على الكفاية أو إنّه شرط من شروط الاجتهاد فإنه يدلّ على جهله بالشرع. وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فإن أفضل هذه الأمّة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني، فكيف يقال إنّه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به؟»[33] ولئن عبّر هذا الموقف عن نقد لاذع لفريق من الأصوليين احتفى بالمنطق ضمن مباحث أصول الفقه أو اعتبره شرطاً من شروط الاجتهاد كما فعل الرازي والقرافي[34]، فإنه يخبر كذلك عن تيار من العلماء آثر ألا يرتبط بالواقع وتياراته المعرفية المتنوعة. وبين هذين الاتجاهين اتخذ الطوفي موقفاً وسطاً لا يصدم التيار المحافظ الخاضع لسلطة السلف لكنه يستجيب لِما استجدّ في الواقع التاريخي ولِما اشتهر به من العلوم التي قد يعدّ عدم امتلاكها نقصاً للمجتهد. يقول : «والحق أن ذلك لا يشترط، لكنه أولى وأجدر بالمجتهد خصوصاً في زماننا هذا الذي اشتهر فيه علم المنطق حتى أن من لا يعرفه ربّما عدّ ناقص الأدوات عند أهله»[35].

والملاحظ أن شروط الاجتهاد في **المدوّنة الأصولية السنّية** تتّسم بالنخبوية والإقصاء. فالفكر السنّيّ يحصر المجتهدين في فئتي أهل الحديث وأصحاب الرأي. يقول الشهرستاني : «ثم المجتهدون من أئمّة الأمة محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي»[36] وإذا كان أصحاب داود الظاهري قد عُدّوا ضمن الفريق الأول، فإن الفكر السنّيّ سيسير نحو إقصائهم لرفضهم حجّيّة القياس. يقول الزركشي في سياق حديثه عن شرط القياس ضمن شروط الاجتهاد : «قال ابن دقيق العيد : ويلزم من اشتراط هذا أن لا يكون الظاهرية النفاة للقياس مجتهدين»[37].

---

(33) ابن تيمية، **فتاواه**، 9/ 172.

(34) يقول الرازي في «مبحث شروط الاجتهاد»: «وأما العلمان المقدمان فأحدهما علم شرائط الحد والبرهان على الإطلاق». **المحصول**، 2/ 498.

(35) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، 3/ 583.

(36) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 207 ـ 208.

(37) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 201.

ويشمل الإقصاء كذلك الفرق غير السنّيّة كالمعتزلة والخوارج والشيعة، ويمكن استنتاج ذلك من حضور شرط العدالة لدى كثير من الأصوليين وهو يعني في بُعد من أبعاده سلامة مذهب المجتهد وعقيدته من المعتقدات غير السنّيّة. يقول الجويني: «ويشترط أن يكون المفتي عدلاً، لأنّ الفاسق وإن أدرك فلا يصلح قوله للاعتماد، كقول الصبي»[38].

وبإمكاننا اعتبار موقف إقصاء غير السنّيين من تجليات انقطاع شروط الاجتهاد عن الواقع، لأن اجتهادات كثيرة نشأت في الإطار غير السنّيّ ووجدت قبولاً حتى في أوساط السنّيين، بالإضافة إلى وجود عدد من كبار المجتهدين لدى غير السنّيين.

وإذن فإن شروط الاجتهاد التي كان يفترض أن تؤدي إلى بروز مجتهدين أكفاء هي التي أسهمت في تكريس التقليد من خلال تسييج المجتهد بالإجماع وبمدوّنة القرآن ومدوّنة الحديث ومدوّنة الجرح والتعديل، لذلك لم يعد مطلوباً من المجتهد أن يُعْمِلَ عقله ويعود إلى النصوص والمصادر التأسيسية في العلوم المطلوبة للاجتهاد، بل يكفي الرجوع إلى كتب معيّنة ذُكرت في شكل وصفات، ما على المجتهد إلا دراستها ليصبح مجتهداً[39] وتحولت بذلك عملية الاجتهاد من عملية ذهنية إلى مجرد معارف متراكمة. وإذا أضفنا إلى ذلك تقليص الشروط العلمية والإلحاح على الشروط الأخلاقية أمكننا فهم ما وصل إليه حال المعرفة الإسلامية من جمود بعد القرن الخامس للهجرة وما أصبح عليه مستوى العلماء من تدن، مما أدّى إلى تولّي عدة قضاة منصب القضاء مع أن لهم مستوى علميًا ضعيفاً حتى أنّهم لا يعرفون القراءة إلاّ بصعوبة[40].

---

(38) الجويني، **البرهان**، 2/ 1333.

(39) تقترح بعض المصادر المالكية عناوين كتب يمكن أن يكتفي المجتهد بدراستها، وهي كتب متأخرة لا يوجد بينها كتب أمهات، مثل **تهذيب البرادعي** (ت بعد 430 هـ) في الفقه، **والغزلية** لأبي موسى الغزولي (ت حوالي 607 هـ) في النحو، **ومفتاح الوصول** (شرح المعالم للرازي) لابن التلمساني (ت 771 هـ) في أصول الفقه، **والأحكام الكبرى للإشبيلي** (ت 582 هـ) في الحديث، وكتاب في **الإجماع** لابن القطان (ت 628 هـ)، انظر سعد غراب:

*L'ijtihad ou l'effort de rénovation continue en Islam.* (Islamo christiana, II, 1985), pp. 135-154.

(40) سعد غراب، **ابن عرفة**، 2/ 697-698.

ولعلّ ما يفسّر هذا الوضع أن شروط الاجتهاد ركّزت على الجانب المعرفي الديني وهمّشت الخوض في المنهج الضروري لاستخلاص الأحكام بالاجتهاد، وفضلاً عن ذلك فإنها ظلّت خاضعة لمسلّمات الفكر الأصولي التي رسخت في الضمير الجمعي الإسلامي منذ قرون وطغت عليها الجوانب النظرية والمثالية على الواقعية.

**ب ـ مجالات الاجتهاد:**

ليس من العسير على من ينظر في **المدوّنة الأصولية** أن يلاحظ أن المسائل الخاصة بالاجتهاد غير ذات صلة بالواقع الذي يعيشه الأصولي، وأن مرماها ليس الدعوة إلى الاجتهاد وإنما تكريس ما اتُّفق عليه من قواعد، لذلك فاق الاهتمام بمباحث التقليد أحياناً الانشغال بإشكاليات الاجتهاد. وقد تجلّى ابتعاد الاجتهاد في المصادر الأصولية عن عصره ومجتمعه من خلال التركيز المتواتر على اجتهاد النبي والصحابة.

وهكذا بدل أن يبحث الأصوليون في المواضيع التي طرأت في عصرهم نراهم يبحثون في حكم اجتهاد الرسول: هل يجوز أم لا؟ ويُخبر انكباب الأصوليين على هذا المبحث أن الزمن الذي كان ينشدّ إليه فكرهم هو الماضي، فقد كانوا يعيشون في واقعهم بأجسادهم فحسب لكن عقولهم منجذبة إلى عصر الوحي والصحابة. ولئن قال أغلبهم إن للرسول الحق في الاجتهاد في المصالح الدنيوية فإنّهم اختلفوا في اجتهاده في الأحكام الشرعية والقضايا الدينية التي لا نص فيها، ففريق منهم لا يجيز ذلك، لأنّ في القرآن نصوصاً تدل على أن الأحكام الصادرة عن الرسول كانت بالوحي لا بالاجتهاد[41]، في حين أن الأغلبية أجازت ذلك على أساس أن اللّه «خاطب نبيه كما خاطب عباده، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجَلُّ المفكّرين في آيات اللّه، وأعَظمُ المعتبرين بها»[42]. ويبدو أن مراد الأصوليين الذين اتخذوا هذا الموقف لم يكن مناقضة

(41) يُذكر في هذا المجال الآيتان ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3،4].

(42) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 215.

الفكرة المستقرة التي تنصّ على أن الرسول مجرد مبلّغ للوحي، وإنما التأكيد على العمل بالسنّة النبوية. يقول أبو الحسين البصري: «إن أريد باجتهاد النبي الاستدلال بالنصوص على مراد اللَّه، فذلك جائز قطعاً، وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية، فإن كان أخبار آحاد فلا يتأتّى منه، وإن كانت أمارات مستنبطة وهي التي يجمع بها بين الأصل والفرع، فهو موضع الخلاف في أنه هل كان يجوز له أن يتعبد به عليه؟ والصحيح جوازه»[43]. وهذا الشاهد مثال جليّ على غموض دلالة مفهوم اجتهاد النبي في ذهن الأصولي، وعلى أن المواقف الأصولية من المسألة ذات صبغة نظرية غير واقعية، لذلك قال عنها الزركشي: «والمسألة متجاذبة وليس فيها كثير فائدة»[44].

وفي هذا السياق نظر الأصوليون في اجتهاد الصحابة جوازاً ووقوعاً، وأكّد أغلبهم جواز اجتهادهم[45]، فهم شاهدوا الوحي وساهموا في تأسيس الدين لذلك ينبغي الوثوق باجتهادهم. يقول الآمدي: «فلا يخفى أن الوثوق باجتهاد الصحابي، لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التأويل والاطلاع على أحوال النبي وزيادة اختصاص الصحابة بالتشدد في البحث عن قواعد الدين وتأسيس الشريعة... أتمّ من الوثوق باجتهاد غير الصحابي»[46] وبناء على هذا اعتمد تأصيل **المدوّنة الأصولية** لمسائل الاجتهاد على أعمال الصحابة وإجماعهم. من ذلك أن الدليل على جواز التقليد في حق من لم يجتهد وإن كانت له أهليّة الاجتهاد يستمد من الإجماع فضلاً عن القرآن والسنّة. يقول الآمدي: «وأمّا الإجماع، فهو أن عمر رجع إلى قول علي وإلى قول معاذ، وبايع عبد الرحمان بن عوف عثمان على اتّباع سنّة الشيخين. ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة»[47].

واستدلّ من ينصر فكرة كون كل مجتهد مصيباً بإجماع الصحابة على تسمية

(43) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 217.
(44) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(45) انظر مثلاً مبحث «في جواز الاجتهاد من غير الأنبياء في زمانهم، كاجتهاد الصحابة في عصر الرسول»، المصدر نفسه، 6/ 220.
(46) المصدر نفسه، 4/ 213.
(47) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 212.

بعض المجتهدين مخطئاً وبعضهم مصيباً. فقد روي عن أبي بكر أنه قال في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يك صواباً فمن اللّه وإن يك خطأ فمنّي[48].

ولم يكن المجتهد مختاراً في هذه العودة إلى سلطة الماضي والصحابة، بل هو مجبر على ذلك وإن لم يرغب فيه، لأن النظرية الأصولية فرضت عليه شرطاً من شروط الاجتهاد يتمثّل في معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من السلف الصالح حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع. وينجرّ عن هذا تقييد الاجتهاد بالعصور السابقة متمثّلة في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وهذا التحديد الزمني الثلاثي يستدعي بالضرورة الحديث المعروف «**خيركم قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**». وهكذا ينطبع التنظير الأصولي للاجتهاد بطابع معياري يجعل معيار الأفضلية قائماً في الماضي في عصور ثلاثة، ثم يتدهور الزمن وينتهي الاجتهاد، وهو ما أُقرّ به في صيغة قفل أبواب الاجتهاد، وهي صيغة تكرّس أفضلية السابقين الذين اجتهدوا ولم يتركوا للاحقين مجالاً للإضافة والاجتهاد، وهكذا شرّعت **المدوّنة الأصولية** حضور الماضي بدل تكريس الواقع، وتحدّثت عن أعلام الماضي وحشرت في مباحثها أمثلة من عصور الصحابة والتابعين عوض الخوض في أمثلة الحاضر واعتماد أعلامه، فوقعت في تناقض واضح مع منطلقها المتمثّل في تأصيل الاجتهاد على أساس مواكبة العصر وضرورة استخلاص أحكام جديدة لما يستجدّ من قضايا لا نصّ فيها ولا إجماع. وقد أدرك بعض الأصوليين هذه المعاني فقال منتقداً إدراج مسألة اجتهاد النبي واجتهاد الصحابة ضمن مباحث الاجتهاد: «وجرت عادة الأصوليين في هذا المقام بذكر مسألتين: إحداهما في جواز الاجتهاد للنبي فيما لم ينزل عليه فيه وحي، والثانية في جواز الاجتهاد لغيره في زمنه، واختلفوا في ذلك بالجواز والمنع، والكلام فيهما عندي عديم الجدوى والفائدة في زمننا، لأن ذلك حكم لمن سلف»[49] ويُعدّ هذا الموقف فريداً من نوعه وعلى قدر كبير من الطرافة، لأنه من النادر أن نجد أصوليًا له حسّ تاريخي يجعله يعبّر صراحة عن عدم جدوى الحديث عن السلف، ويدعو ضمنيًا إلى الانشغال بقضايا الحاضر. لكن من المهم أن ننبّه إلى أن مباحث اجتهاد الرسول والصحابة وإن بدت بعيدة عن

(48) راجع الباجي، **إحكام الفصول**، ص 718.

(49) ابن رشيق، **لباب المحصول في علم الأصول**، 2/ 715 ـ 716.

واقع الأصولي وعصره فإنها قد تبطن أو تصرّح بمواقف ذات صلة بهذا الواقع، من ذلك ظهور موقف سياسي للغزالي يُعلن حرمة مخالفة اجتهاد الخليفة ضمن مبحث اجتهاد النبي. يقول: «ولكن دلّ الدليل من الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده (النبي) كما دلّ على تحريم مخالفة الأمة كافة، وكما دلّ على تحريم مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم والحاكم، لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الإمام والحاكم وكافة الأمة فكذلك النبي»[50].

## 1 ـ منع الاجتهاد في الأصول:

يوجد شبه إجماع بين الفقهاء والأصوليين على أن مجال الاجتهاد لا يدخل ضمنه الأصول الكلامية أو الفقهية. يقول ابن التلمساني: «أمّا المجتهد فيه، وهو محل الاجتهاد، فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، فتخرج منه العقليات، ومواقع الإجماع، وما عُلم كونه من الشرع ضرورة»[51]. وهكذا أُبعد الاجتهاد عن دائرة القطعيات بأقسامها الثلاثة: الكلامية والأصولية والفقهية، أمّا الكلامية فيعني بها الأصوليون العقليات المحضة، وهي على حد عبارة الجويني «التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتفضي إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد، نحو: إثبات حدوث العالم، وإثبات المحدث، وقدمه، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قدم الإرادة... إلى غير ذلك من مسائل الأصول»[52]. وأمّا المسائل الأصولية القطعية، فمنها «اعتبار الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة. ومن جملته: خلاف من جوّز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد، ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمّة بعدهم على القول الآخر...»[53]. وأمّا المسائل الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب.

---

(50) الغزالي، **المستصفى**، ص 346.

(51) ابن التلمساني، **شرح المعالم في أصول الفقه للرازي**، 2/ 438.

(52) الجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، ص 502.

(53) الغزالي، **المستصفى**، ص 348.

وبناء على هذا اعتبر الأصوليون أن الحق في هذه القطعيات واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم ومخالف للدين الإسلامي. ويبدو لنا أن هذا الموقف ملتبس بالإيديولوجيا، أي إن ما يحرّكه ليس الدافع العلمي بل المذهبي، فاعتبار أن الحق واحد في المسائل العقائدية برز إثر انغلاق العقيدة السنّيّة واعتبارها العقائد المخالفة آثمة وضالة في مقابل مطابقة العقائد السنّيّة للحق. ويؤكد هذا قول الغزالي في تعريف المسائل الكلامية العقلية: «ويدخل فيه حدوث العالم وإثبات المحدث... وبعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات... وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة»[54].

وإذا كان الغزالي يعتبر الحق في المسائل الكلامية القطعية واحداً ومن أخطأه فهو آثم، فهذا يعني أن المسائل الخلافية العقائدية مع غير السنّيين يكون فيها الحق مع أهل السنّة، والخطأ والإثم لازمان لغير السنّيين.

وما يزيد من اقتناعنا بأن التعصب المذهبي هو الدافع للموقف الأصولي المانع للاجتهاد في الأصول، أن محتوى تعريف الغزالي للمسائل الأصولية الفقهية القطعية موجّه ضد المبتدعة الذين يرفض بعضهم حجّيّة الإجماع والقياس وخبر الواحد.

وهكذا فإن منع الاجتهاد في الأصول والقطعيات ليس سوى تجلٍّ من تجليّات سعي المؤسسة الدينية ممثّلة في علماء أصول الفقه إلى تثبيت الأصول السنّيّة في مجالَي العقيدة والفقه بما لا يترك أي فرصة لمراجعتها أو نقدها. والظاهر أن هذا الموقف لم يتكرس تاريخيًا إلا بعد اكتمال تشكّل العقيدة السنّيّة وانتصارها تاريخيًا وسياسيًا على بقية العقائد. أمّا قبل ذلك، فإن الفكر الإسلامي كان يقبل مختلف الاجتهادات ولا يراها آثمة ما دامت لا تخالف نصًّا قطعيًّا. وبناء على هذا لم يخش قاضي البصرة عبيد اللّه بن الحسن العنبري المعتزلي (ت 168 هـ) أن يعلن أن كل مجتهد في الأصول مصيب، وأنه ليس فيها حق متعيّن. لكن روايات الأصوليين لم تتفق على ما يقصده العنبري، فهل هو المجتهد المسلم كما ذهب إلى ذلك بعضهم[55]، أم هو المجتهد المسلم والكافر كما قال آخرون؟

---

(54) الغزالي، **المستصفى**، ص348.

(55) يقول الكلوذاني: «وحكي عن العنبري أن المجتهد في الأصول من أهل القِبلة جميعهم مصيبون مع اختلافهم». **التمهيد**، 4/ 307.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا الرأي المعتزلي يُبدي قدْراً كبيراً من التسامح مع الآخر ومع الرأي المخالف، ممّا يخبر عن مرحلة في الفكر الإسلامي اتسمت بقبول التعدد والاختلاف في الرأي والتأويل والاجتهاد واعتبار أن المخالفين يجمعهم انتماء واحد إلى أهل القِبلة. يقول البصري: «وقال العنبري: إن المجتهدين في الأصول من أهل القِبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون»[56]. ولئن هُوجم صاحب هذا الموقف واتُّهم بالخروج عن الإجماع، فإن بعض الأصوليين من المعتزلة وغيرهم حاولوا تخفيف موقفه معتبرين أن مراده المسائل الخلافية في أصول الدين أو ما كان منها عرضة للتأويل، كخلق القرآن وخلق الأفعال وإثبات الصفات، لأن الآيات فيها متشابهة وأدلة الشرع التي يحتج بها في هذه المسائل متعارضة[57].

والملاحظ أن العنبري لم يكن وحده الذي اتخذ الموقف السابق، فقد نسب الباقلاني مثله إلى داود بن علي الظاهري[58]. كما نقل هذا الرأي عن الجاحظ، فهو وإن جعل الحق في المسائل الأصولية واحداً فإنه اعتبر المخطئ في جميعها غير آثم. كما عثرنا على ما نعتبره اختراقاً اعتزاليًّا للفكر السنّيّ يتمثّل في تبنّي البيضاوي المالكي رأياً قريباً من الموقفين الاعتزاليين. يقول الرهوني بعد التطرق إلى مذهب الجاحظ والعنبري: «وإلى قريب من هذا ذهب ناصر الدين البيضاوي، إذ يقول في الطوالع[59]: «ويرجى العفو للكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى، وذلك الرجاء من فضل اللّه ولطفه، إذ لا تقصير منه، هذا معناه لا لفظه»[60]. وهذا القول يذكّر بما صرّح به ابن قدامة من أن الجاحظ يزعم أن مخالف ملّة الإسلام إذا نظر فعجز عن إدراك الحق، فهو معذور غير آثم[61]. ويبدو أنه ليس من الغريب أن يكون العَلَمان المتبنيان للموقف المتسامح مع المجتهدين

(56) البصري، **المعتمد**، 2/ 399.

(57) انظر الغزالي، **المستصفى**، ص 350؛ والشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 1044.

(58) راجع: الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 233.

(59) انظر البيضاوي، **طوالع الأنوار**، ص 229.

(60) الرهوني، **تحفة المسؤول**، 4/ 254.

(61) راجع ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 362.

في الأصول من البصرة، وهي مدينة التعدد والاختلاف العرقي والطائفي والديني، ممّا يفرض قبول الرأي الآخر والتسامح معه. وفضلاً عن ذلك، فإن شخصية كل من العَلَمين تتميّز بالجرأة والطاقة النقدية التي تخوّل لصاحبها الإصداع برأيه وإن خالف السلطة السياسية أو الإجماع السائد، وبالفعل كانت للعنبري عدة مواقف متحررة من أيّة سلطة غير سلطة العقل، من ذلك: مخالفته لأغلب الفقهاء في تحريمهم الاشتغال بالغناء وذهابهم إلى كراهة سماعه، فقد كان لا يرى في ذلك بأساً[62]. كما روي أن الخليفة العباسي المهدي كتب إليه وهو قاض على البصرة أن انظر إلى الأرض التي يخاصم فيها فلان التاجر فلاناً القائد فاقض بها للقائد، فقال للتاجر: اجمع لي شهوداً، فجمع جماعة، فكتب عليه حكماً للتاجر ثم قال: اذهب الآن، فقد طوقتك طوقا لا يفكه عنك خمسون قيناً. قال: فعزله المهدي»[63] كما عاب السنّيون على العنبري موقفه في مسألة تكافؤ الأدلّة[64]، وعدُّوه مبتدعاً في معتقده وإن كان صدوقاً عند بعض علماء الجرح والتعديل[65].

أمّا الجاحظ فهو معروف على غرار أستاذه النظّام بنقده في كثير من المسائل التي عدّها أهل السنّة غير قابلة للنقد، كالصحابة والأحاديث النبوية.

## 2 ـ منع الاجتهاد فيما فيه نص

اتفق الأصوليون السنّيون على أن الاجتهاد مشروط بغياب النص، وعلى أن المانع من الاجتهاد دائما هو وجود النص لا إمكان وجوده[66]. ولا يقصد بمصطلح «النص» النصوص القطعية الدلالة فحسب، وإنما يشمل كل النصوص، بما فيها الظنية الدلالة ونصوص الأئمة التي لم تعد قابلة للاجتهاد في ظلّ الاستكانة

(62) انظر القرطبي، **تفسيره**، 14/ 55.

(63) انظر **موسوعة طبقات الفقهاء للجنة العلمية لمؤسسة الإمام الصادق**، 2/ 371. وهي بالإنترنت على الموقع:
www.imamsadeq.org/

(64) راجع ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، 7/ 7.

(65) ارجع إلى الذهبي فهو يقول عن العنبري: «وهو صدوق لكنه تكلم في معتقده ببدعة». **ميزان الاعتدال**، 3/ 5.

(66) انظر الآمدي، **الإحكام**، 4/ 235.

إلى التقليد المذهبي[67]. ولعلّ إحدى المفارقات الكبيرة في هذا الشأن أن الفقهاء والأصوليين يقرّون بحقيقة أن النصوص متناهية والنوازل غير متناهية. يقول الشهرستاني: «وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات ممّا لا يقبل الحصر والعدّ، ونعلم قطعاً أيضاً أنّه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً»[68]، لكن مع هذا يردّون كل اجتهاداتهم إلى المتناهي، أي النص[69]. ولئن كان الشافعي من أوائل الفقهاء الذين كرّسوا هذا التوجّه، فإن الفقهاء والأصوليين بعده دعموه ونظّروا له، بما يجعل الاجتهاد دائراً في فلك النص وغير متصل بالواقع. ومن أهم الأقوال المؤيدة لهذا الرأي ما ذكره الماوردي: «الاجتهاد بعد النبي ينقسم إلى ثمانية أقسام: أحدها، ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص، كاستخراج علّة الربا، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها، ما استخرجه من شبه النص، كالعبد، لتردد شِبْهِه بالحِرَفي أنه يَمْلِك، لأنه مكلف، وشِبْهِه بالبهيمة في أنه لا يَمْلِك، لأنه مملوك. فهذا صحيح غير مرفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له... ثالثها، ما كان مستخرجاً من عموم النص، كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237] يعمّ الأب والزوج، والمراد به أحدهما، وهذا صحيح يُتوصل إليه بالترجيح. رابعها، ما استخرج من إجمال النص، كقوله تعالى في المتعة ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: 236]، فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها، ما استخرج من أحوال النص... سادسها، ما استخرج من دلائل النص. سابعها، ما استخرج من أمارات النص. ثامنها، ما استخرج من غير نص ولا أصل»[70].

وهكذا فالاجتهاد يعتمد أساساً على النص وحتى في النوع الثامن الذي يستخرج فيه الاجتهاد من غير نص اعتبر فريق من الأصوليين يمثّل الأغلبية أنه

---

(67) راجع أحمد الخمليشي، **الفكر الفقهي ومنطلقات علم أصول الفقه**، ص 75.

(68) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص 199.

(69) انظر توفيق بن عامر، **منزلة الاجتهاد في الفكر الإسلامي**، دروس التبريز بكلية الآداب بمنوبة، السنة الجامعية 2003 ـ 2004.

(70) الزركشي، **البحر المحيط**، 6/ 231 ـ 232. وانظر الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص 844.

اجتهاد بغلبة الظن، وأنه لا يصحّ حتى يقترن بأصل، لأنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل. يقول الشهرستاني في هذا: «ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع، فإن القياس المرسل شرع آخر، وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر، والشارع هو الواضع للأحكام، فيجب على المجتهد أن لا يعدل في اجتهاده عن هذه الأركان»(71).

ويبدو أن هذه الرؤية بقيت حبيسة النظرية الأصولية، لأن الواقع التاريخي كثيراً ما تجاوزها وناقضها. والدليل الأكثر شهرة في هذا المجال اجتهاد عمر بن الخطاب في مسائل تحكمها نصوص تعتبر قاطعة، من ذلك أن الآية الستين من سورة التوبة(72) تُبرز على نحو قاطع أوجه الإنفاق من الصدقات وتحدد المستفيدين منها، ومن بينهم المؤلّفة قلوبهم، وبهذا يكون لهؤلاء حق شرعي في نصيب الصدقات وفق نصوص واضحة قاطعة في القرآن والسنّة، لكن عمر رفض أن يؤدي إليهم نصيبهم، بحجة أنه إنما كان يدفع لهم حين كان المسلمون ضعافاً في حاجة إلى تأييد مثل هؤلاء، أمّا وقد تغيرت الأوضاع فإن حصّتهم من الصدقات ألغيت(73).

وفضلاً عن هذا فالناظر في كتب الفقه والتفسير يلاحظ أنّهم تركوا جانباً مبدأ عدم الاجتهاد فيما فيه نص وقاربوا النصوص القرآنية والأحاديث مقاربات تأويلية مختلفة، لأن تجدد الوقائع كان يفرض وجود أحكام جديدة. وهكذا مارس الأصوليون والفقهاء الاجتهاد في النصوص والأصول تطبيقيًا دون الاعتراف بذلك صراحة في مستوى النظرية الأصولية. لكن الأصولي الإباضي الورجلاني تجرأ على إدخال النصوص ضمن مجال الاجتهاد، وهو ينطلق من ذكر موقف الربيع بن سليمان: «وقد سئل عن الذي يجوز فيه الرأي للعلماء فقال: ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنّة، ولم يكن في آثار من كان قبلهم من العلماء»(74). ويوافق

---

(71) الشهرستاني، المصدر المذكور، ص 199.

(72) ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

(73) انظر عبد الله أحمد النعيم، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ص 55 ـ 56.

(74) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 21.

الورجلاني هذا الرأي لكنه يضيف إليه مجالاً آخر يلجه الاجتهاد هو من الأصول لا الفروع يتمثّل في تفسير القرآن. يقول: «إنما قصد الشيخ أبو الربيع إلى واحد من فنون النوازل، فإن صحّ فيما طريقه الحق وإن كانت وجوهاً كثيرة تحتمل الرأي والاختلاف والاجتهاد ليست من وجوه النوازل في شيء من الفروع والأصول، بل هي إلى الأصول أقرب، أولها فنون التفسير ونفس آيات القرآن...»[75].

ويرى الورجلاني تأكيدا لما ذهب إليه، أن جلّ الصحابة كانوا يتأولون القرآن ويختلفون في ذلك على مذاهب، ولا يمكن تفسير ذلك بأن مصدره الرسول، بل هو اختلافهم في الرأي. ولم يجوّز هذا الفقيه إمكانية الاختلاف في تأويل القرآن فحسب، بل جوّز أيضاً اختلاف وجوهه وقراءاته[76] وما يلفت النظر في خطابه أنه يعتمد على تاريخ الصحابة لإظهار نماذج من اجتهاداتهم المخالفة للنص، وهو لا يعارضها بل يسبغ عليها المشروعية من خلال حديث **«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن»** وبواسطة مبدإ تبناه فريق من الأصوليين السنّيين هو نسخ الإجماع للقرآن والسنّة، يقول معلّقاً على حكم أبي بكر في المرتدّين: «وهذه المسألة أشبه بالنسخ منها بالاختلاف، والإمام مخير في ذلك، والإجماع ينسخ الكتاب والسنّة إذن»[77].

ويمكن تفسير الموقف الأصولي الإباضي المجيز للاجتهاد في النصوص القرآنية بأنه تبرير نظري لأحكام الكتمان، وهي اجتهادات إباضية تنصّ على تعطيل تطبيق الحدود القرآنية، كالجلد والقطع والرجم، لأنها تقتصر على الأئمة في مرحلة الظهور. يقول الورجلاني: «ومن الرأي رجوعهم إلى أحكام الكتمان. واعلم أن المسلمين نظروا حين تغلّبت عليهم الجبابرة وضعفوا عن النصرة لدين اللّه إلى أحكام الكتمان، فتركوا أحكام الظهور رأياً، وقياساً على كتمان رسول اللّه

(75) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 21.

(76) يقول الورجلاني: «ومن الوجوه التي يسوغ الاختلاف فيها وجوه القرآن في السور والآيات وقراءة الأمّة بحروف كثيرة، واتفقت الأمّة على القراء السبعة وأن قراءة كل واحد منهم حق عند اللّه على اختلاف فيها وتضاد، واعترفت الأمّة للقراء السبعة وفيها الأربعة عشر قارئاً، وفيها الخمسون الشواذ كلها واسعة». المصدر نفسه، 2/ 24.

(77) المصدر نفسه، 2/ 35.

الذي جرى عليه قبل الهجرة، فجعله المسلمون مسلكاً من مسالك الدين، فمن حرّمه أخطأ، ومن قال فيه بأحكام الظهور أخطأ... ثم إن التفرقة وقعت في أحكام الكتمان، فأبطلوا في الكتمان من أحكام الظهور أموراً وقصروها على الأئمة إذا ظهرت، وهي الحدود، من الجلد والقطع والرجم واللعان»[78] ولا يتضح هذا القول في نظرنا إلا إذا فهمنا نظرية الإباضية الخاصة بمنهج إقامة الدولة الإسلامية، وتعرف هذه النظرية عندهم بمسالك الدين، أي مراحل إقامته في المجتمع، وهي أربعة مسالك: أولها الظهور، وهو مرحلة القوة والانتصار على العدو وتنفيذ شرع اللّه في ظل الدولة الإسلامية، وقد تحقق هذا المسلك في عصر الرسول والخلفاء الراشدين[79]. والثاني الدفاع، وفيه يشتغل المسلمون بالدفاع عن أنفسهم ودينهم عن إقامة الدولة والظهور على الأعداء، وتنتخب الأمّة إمام دفاع يقودها ضد أي غزو. والثالث الشراء، وهو يتمثّل في ضعف الأمّة عن المقاومة وقيام فئة تبلغ أربعين رجلاً تعلن رفضها للأوضاع وعدم مهادنتها للظلم، وهي لا تقوم بالمجابهة مع السلطة وإنما يمثّل تنظيمها شغباً على دولة ظالمة وتحذيرا لها من مواصلة ظلمها[80] والرابع الكتمان، وهو مرحلة يعمّ فيها الظلم في الأمة فلا تقدر على إزاحته فتدخل مرحلة الكتمان، وهي أدنى درجات الجهاد، ويتبعه الغيورون على الدين إلى العناية بتنظيم شؤونهم وفق أحكام الشرع دون الاهتمام بالقضايا السياسية، وتتعطل الحدود المنوطة بالإمام. وقد دخل الإباضية فعلاً مرحلة الكتمان بعد اختفاء وجودهم السياسي ببلاد المغرب إثر انهيار الدولة الرستمية وفشل ثوراتهم ضد الفاطميين، لذلك أنشأوا نظام حلقة العزابة التي وضع أسسها الشيخ محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي (ت 409 هـ). وتمثّل هذه الحلقة، المكوّنة من اثني عشر شخصاً من خيرة أهل البلد علماً وصلاحاً، تعبيراً عمليًا عن العزوف عن مسائل السياسة والتركيز على البناء العقائدي للمجتمع وفق تعاليم الإسلام[81].

---

(78) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 2/ 40 ـ 41.

(79) راجع علي يحيى معمر، **الإباضية في موكب التاريخ**، ص 93.

(80) انظر مصطفى بن صالح باجو، **الورجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**، ص 37.

(81) انظر محمد ناصر، **حلقة العزابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي**، ص 3 ـ 15. وارجع إلى فرحات الجعبيري، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، ص 98 وما بعدها.

وهكذا تجاوز الفكر الأصولي الإباضي القاعدة السنّيّة التي تمنع الاجتهاد فيما فيه نص، وأجاز تعطيل الاجتهاد للحدود والنصوص القطعية في القرآن، استجابة لِما تقتضيه مصلحة المذهب وضغوط الواقع التاريخي. لكن الفكر السنّيّ ظلّ أسير الحدود الضيّقة التي ألزمه بها الأصوليون، فلم يجرؤ على إقحام الاجتهاد في النصوص القطعية التي أضحت أحكامها بمثابة المسلّمات التي لا تُناقش، وإنما سمح فقط بالاجتهاد في الأحكام الفرعية وفي ميادين محدودة وهامشية، على غرار المسائل التي استدلّ بها السيوطي على بلوغه رتبة الاجتهاد، ومنها أن: المشمش مكروه ـ الماء القليل لا ينجس إلا بالتغير ـ الترتيب في الوضوء شرط لا ركن - المدينة أفضل من مكة - فضلات النبي طاهرة[82]. وتعدّ مواضيع الاجتهاد هذه علامة على انحدار مفهوم الاجتهاد وأبعاده ومستوياته حتى عند من يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، فالمعلوم أن السيوطي له كتاب **الرد على من أخلد في الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، وقد قال في «**مقدّمته**» : «إن الناس غلب عليهم الجهل... فاستعظموا دعوى الاجتهاد وعدّوه منكراً بين العباد، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر وواجب على أهل كل زمان»[83]. ويمكن تبرير هذا الموقف بأن السيوطي يكتفي بالمحافظة على المنظومة العتيقة التي تضبط حدود تفكيره واجتهاده ولا يستطيع إعادة النظر في الاجتهادات السابقة لأنّه يخضع لقاعدة «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد»، وهي قاعدة يؤصلها الإجماع وعمل الصحابة، فقد حكم أبو بكر في مسائل وخالفه عمر، ولم ينقض حكمه، ويتمثّل التعليل الأصولي لهذه القاعدة في أن الاجتهاد الثاني ليس أقوى من الاجتهاد الأول، ولو تمّ العكس لأدّى إلى أن لا يستقر حكم[84].

وتضاف إلى هذه القاعدة التي تكرس انفصال الاجتهاد عن الحاضر وخضوعه لسلطة الماضي والسلف فكرة خلو العصر من المجتهدين، فقد ذهب أكثر العلماء،

---

(82) راجع عبد المجيد الشرفي، **حدود الاجتهاد عند الأصوليين**، ص 45 ـ 46. وانظر السيوطي، **التحدث بنعمة الله**، ص 228 ـ 231. وارجع إلى الغزالي، **الوسيط**، الباب 3: «في الاجتهاد بين النجس والطاهر»، 1/ 214 ـ 217.

(83) السيوطي، **الرد على من أخلد في الأرض**، ص 19.

(84) انظر ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص 90.

ومنهم الغزالي والرازي، إلى جواز خلو العصر من المجتهدين، معترفين بذلك بأنّ الاجتهاد مقصور على الأئمة السابقين، وأن من اللازم تقليدهم، لكن حتى التقليد كان مقنناً بشكل يمنع من الاختيار بين أقاويل المجتهدين، لأن في ذلك خروجاً عن سلطة المذهب الواحد والإجماع. يقول الشيرازي : «فإن أحداً من المتقدمين والمتأخرين لم يقل بالتخيير، فمن قال بذلك فقد خالف الإجماع»[85] وهكذا كان الإجماع مسيّجاً للاجتهاد والتقليد في نفس الوقت. فمن الواجب على المجتهد في كل مسألة «أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنّة علم أن ذلك منسوخ أو متأول، لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً»[86] وقد أدّى الإجماع وظيفة سلبية ساهمت في تجميد الاجتهاد، لأنه أوهم كل مجتهد أن الاجتهاد الذي يتوصل إليه مطابق لحكم اللّه. يقول القرافي : «إنما قلنا : إن كل حكم شرعي ثابت بالإجماع لأنّ الأحكام قسمان، منها ما اتفقت الفتاوى عليه، وظاهر أنه ثابت بالإجماع، ومنها ما اختلفت الفتاوى فيه، وقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا استفرغ جهده في طلب الحكم الشرعي وغلب على ظنه حكم فهو حكم اللّه في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه»[87] ومما انجرّ عن هذا الموقف احتكار كل مجتهد وكل مذهب للحقيقة في النص الديني وإقصاء المذاهب المخالفة. وهذا ما جعل أبا الحسين البصري ينقد الفقهاء قائلاً «وليس فيهم من يسلّم أن ظاهر الآية مع مخالفه، وأنه عدل عن ذلك لخبر واحد أو قياس، فيكون طريق المسألة الأمارات فقط، بل كل منهم يقول إن الآية تفيد ما أقوله. .»[88]. وهذا السلوك أحد أهم تجليات انسداد آفاق الحوار والنقاش بين مختلف تيارات الفكر الإسلامي في المسائل الدينية وغيرها. وهو تواصل لِما حدث في عصر الخليفة المتوكل، فقد حسم الصراع

(85) الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 1054 ـ 1055.

(86) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ص 347.

(87) القرافي، **نفائس الأصول**، 1/ 145، وانظر قول الآمدي: «فحكم اللّه في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه». **الإحكام**، 4/ 190.

(88) البصري، **المعتمد**، 2/ 397.

الدائر حول مشكلة خلق القرآن بترجيحه للحل السنّيّ واعتباره الموقف المعتزلي عقيدة باطلة تندرج ضمن مجال البدعة والهرطقة. ولا شكّ أن ذلك القرار السياسي الخطير يمثل إحدى المحطات الرئيسية في المسار التدرجي لإغلاق باب الاجتهاد[89]. ولعلّ هذا الموقف لا يخدم إلا السلطة الحاكمة والمؤسسة الدينية المتحالفة معها، لأنه سيمنع أية اجتهادات جوهرية يمكن أن تخلخل الإيديولوجيا الدينية السائدة المهدئة للمجتمع، وبهذا ابتعد الفقهاء عن توجيه اهتمامهم إلى القضايا المتصلة بالمجتمع وافتقرت مباحث الاجتهاد الأصولية إلى البُعد الاجتماعي تعريفاً وموضوعاً وشروطاً ومجالات، واتجه النظر إلى المسائل المتصلة بالفرد، وبمرور الزمن تكوّن لدى الفقهاء شبه يقين بأن الشريعة تنحصر في المسائل الفردية والتعبدية فحسب، وأما القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية فلا تدخل ضمنها. وقد أدّى هذا التصور إلى قصور عميق للفقه عن التكيف مع المستجدات المتسارعة في كل عصر وخاصة في عصر الثورة التكنولوجية، حيث أضحى الارتباط الحرفي بالنص لا معنى له في بعض الأحيان، فحسب النصوص ينبغي أن نتوجه في الصلاة نحو الكعبة، لكن عندما يوجد الإنسان على كوكب آخر إلى أين يتّجه؟ وحتّى إن قلنا: نتوجّه إلى الأرض، فهذا لا معنى له، لأنها قد تكون تحت رؤوسنا أو فوقها. وكيف نطبّق قوانين الإرث في حالة أطفال الأنابيب؟ وكيف نحدد بداية شهر رمضان الذي يعتمد على رؤية الهلال إذا كان الإنسان فوق القمر؟[90]. إن هذه القضايا الطارئة على الفكر الإسلامي تحتاج إلى «جرأة عمرية» في الاجتهاد تضع حرفية النص موضع مراجعة عند الاقتضاء، كما تبدو بحاجة إلى استحضار الموقف الأصولي المهمّش الذي أجاز الاجتهاد في الأصول وأبدى قدْراً كبيراً من التسامح إزاء الآخر ورأيه المخالف. وبناء على ما تقدم نتفق مع تيار من

---

(89) اعتبر الأستاذ نصر حامد أبو زيد أن هذا القرار السياسي يمثّل نقطة البداية لإغلاق باب الاجتهاد. راجع محاضرته: «نحو منهج إسلامي جديد للتأويل». وقد قدمها في إطار اللقاء التشاوري النوعي حول «السبل العملية لتجديد الخطاب الديني»، باريس 12 ـ 13، آب/أغسطس 2003. وهي منشورة بالإنترنت في موقع أولاد اسماعيل:

www.sonsofi.org/tagdyd-elkhetab2.htm l

(90) راجع سعد غراب، «تطور مفهوم الاجتهاد»، ضمن **ندوة قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي**، ص 32.

ممثلي الفكر الإسلامي الحديث أن المسلمين المعاصرين من حقهم ممارسة الاجتهاد حتى في مجال الأصول التي عُدّت قطعية تحت دافع التعصب المذهبي لا غير. ويدخل في ذلك النصوص القرآنية والأحاديث فهي أحوج إلى إعمال العقل فيها في سياق جملة النصوص الأخرى وبمراعاة الواقع ومصالح الناس المتجدّدة.

# خاتمة الباب الخامس

استخلصنا من هذا الباب نتائج عدّة يمكن اختزالها في نتيجة أساسية تتمثّل في قطيعة الأصول والقواعد الأصولية مع الواقع في كثير من الأحيان والمستويات. فالأصولي وهو يؤصل حجّيّة القرآن يتّجه ذهنه، عن وعي أو عن غير وعي، إلى زمن مضى وواقع مختلف عن واقعه، ويُسقط من اعتباره تاريخية هذا النص وما حفّ بجمعه من إشكاليات، كما يُلغي التعدّد الذي طبع قراءات هذا النصّ في القرنين الأول والثاني للهجرة ليُحِلّ محلّها قراءة ذات معنى وحيد تحتكر لنفسها الحقيقة. وهكذا يتحوّل النص إلى أسطورة بفعل إهدار بُعده الإنساني التاريخي والتركيز على بُعده الغيبي، ونتيجة لإضفاء طابع نهائي على معاني النصّ التي وقع تثبيتها ومحاولة فرض تلك المعاني على الواقع الإنساني[1].

ولا يشذّ التنظير الأصولي للسنّة عن هذا الخط، فهو يسكت عن الإشكاليات الكثيرة التي شهدها تاريخ الحديث النبوي، كالوضع وتعارض الأحاديث وعدم قطعية أغلبها لأنّها من صنف الآحاد وروايتها بالمعنى لا بلفظ الرسول. وفي مقابل ذلك يقع رفع الحديث إلى منزلة القرآن فيعدّ وحياً مماثلاً له، ويسمح له بتخصيص النصّ القرآني أو نسخه. ولم يتفطّن الأصوليون إلى أن اعتبار السنّة وحياً دشنه الشافعي ردًا على ما برز في واقعه من طعن فيها، وأنّه حلّ مثالي هرب به صاحبه من مواجهة الواقع عن طريق تقديس مدوّنة أثارت من الإشكالات ما لم يجد جواباً، ولم يَجُل في خلد الأصوليين بعد الشافعي أن يتساءلوا عن **مدوّنة الحديث**

---

(1) راجع نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني، رؤية نقدية**، ص 68.

التي كان الشافعي يقصدها وهو يرتقي بالسنّة إلى منزلة تضاهي فيها القرآن، علماً أن **الصحاح الستّة** جُمعت بعد عصر الشافعي، وأنها برزت بعد عمليّة إقصاء لآلاف الأحاديث. ولا ريب أن بين هذه الأحاديث المقصيّة أحاديث قصدها الشافعي، وهو يؤسس لمفهوم «السنّة وحي». وحين يعتمد الأصوليون **الأحاديث الصحاح** يعتقدون أنها فوق أيّة شبهة. يقول ابن النجار الحنبلي: «ويرجح الشيخان أي ما اتفق البخاري ومسلم على روايته في كتابيهما على ما في كتب غيرهما من المحدّثين، لأنّهما أصحّ الكتب بعد القرآن لاتفاق الأمّة على تلقيهما بالقبول»[2]. لكن هذا الموقف يهدر التاريخ، لأنّ كثيراً من الأئمّة من السنّيّين أنفسهم نقدوا **الصحاح**، وفنّد بعضهم ادعاء قطعية الإجماع على رواية البخاري ومسلم، وبيَّن وجود أخبار متناقضة فيهما[3]. وفضلاً عن ذلك، فإن الاعتماد على **الصحاح** واعتبارها أصح **مدوّنات الحديث** يُعدّ تثبيتاً لمعايير نقد واجتهادات إنسانية تعود إلى عصور سالفة. ويعي ذلك ارتهان نظرتنا المعاصرة بأحكام العلماء القدامى، والحال أن معاييرهم في نقد الأسانيد أو المتون محكومة بثقافة عصرهم ومستوى المعرفة المحدود في زمانهم، ولا يمكن أن تُعتبر معايير معصومة من الخطإ ومطلقة الموضوعية كما يذهب إلى ذلك فريق من المحدّثين والأصوليين بناء على سلطة الإجماع. غير أن الإجماع بدوره لم يسلم من تكريس سلطة السلف والماضي أو ترسيخ الانفصال عن الواقع، وتجلّى ذلك في مستويات عدّة، من ذلك إقصاؤه فئات عريضة من المسلمين من مفهومه ومن المستحقين الدخول فيه، كالعوام والمبتدعين، كما تبدّى في التنصيص صراحة على سلطة إجماع الماضين[4]، وفي إخراج المشاغل الدنيوية من مجال الإجماع ومواضيعه. ولعلّ أهمّ القواعد الأصولية التي أدّت إلى فصل نظرية الإجماع عن الواقع: قاعدة «منع الإجماع بعد الخلاف»، وقاعدة «منع نسخ إجماع سابق بإجماع لاحق»، فبمقتضى هاتين

(2) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 4/ 650 ـ 651.

(3) راجع **شرح مسلّم الثبوت**، 1/ 123.

(4) انظر قول الآمدي: «فقد قال بعض الأصوليين إنّه ينعقد إجماع التابعين ولا اعتبار بقول الماضي، وليس بحقّ، لأنّه يلزم منه أنّه إذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ماتوا وأجمع التابعون على خلاف إجماع الماضين أنه ينعقد، وهو محال مخالف لإجماع القائلين بالإجماع». **الإحكام**، 1/ 292.

القاعدتين تتضخّم سلطة السلف والماضي وتضحي قيداً يمنع كلّ جديد لم يعرفه القدامى، وتتحول اجتهادات السلف إلى نصوص لا تقبل النقاش أو المراجعة.

ولم يشذّ القياس عن هذا المسار، فمنذ **رسالة الشافعي** تجلّى انجذابه إلى الماضي من خلال اشتراط قياس ما لم يرد فيه نصّ ولا خبر على مثال سابق يضبطه نصّ أو خبر أو إجماع. يقول الشافعي: «والقياس ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب أو السنّة»[5] وإذن فالقياس ليس اجتهاداً حرًّا وإنما هو عمليّة مرتبطة بنصّ ظهر في الماضي ضمن **مدوّنتي القرآن والحديث**. وبناء على هذا يقرّر صاحب **الرسالة** أن القائس ينبغي أن تكون له معرفة بما برز من سنن وإجماع وغير ذلك. يقول: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب»[6]. وهكذا قام القياس على آلية قياس الفرع على أصل هو نصّ ظهر في الماضي فساهم في تحكم سلطة السلف في الواقع تحكّماً يخبر عن حنين إلى العصر الذهبي عصر الرسول والصحابة، وهذا العصر من المنظور التاريخي لا يوجد في غير أذهان صانعيه من الفقهاء والأصوليين، فقد ابتدعوا مبدأ عدالة الصحابة لمواجهة مطاعن المذاهب غير السنّيّة فيهم، لكنّهم أخفقوا في حجب حقائق التاريخ التي روت قصص اغتيال الخلفاء الراشدين وأخبار قتلى معركة الجمل وصِفّين وأخبار أسواق الرقيق وغيرها، فمنعوا الخوض في سِيَر الصحابة واعتبروهم فوق الجرح والتعديل وارتقوا بهم إلى مراتب عليا قد لا يصل إليها الأنبياء والملائكة. ويندرج هذا الموقف الأصولي السنّي في إطار آلية حكمت الإنتاج الفكري في مختلف المذاهب الإسلامية تمثّل في أمثلة (diabolisation) الذات وأبلسة (idéalisation) الآخر المخالف في المذهب. وقد تجلّى توظيف هذه الآلية في الموقف الأصولي من المبتدع، سواءٌ كان سنيًّا أو شيعيًّا، فخبره لا يُعوّل عليه، وشهادته غير مُعترف بها، ودخوله في الإجماع غير مقبول، وكذلك اجتهاده ومشاركته في الحكم. ومن شأن هذا الإقصاء في مختلف مستوياته الدينية والاجتماعية والسياسية أن يجعل المشاغل الأصولية عاجزة عن الإحاطة

---

(5) الشافعي، **الرسالة**، ص 40.

(6) المصدر نفسه، ص 509 ـ 510.

بالواقع في مختلف اتجاهاته وأطيافه، ويحوّل **المدوّنة الأصولية** إلى مدوّنة فئوية خاصة بفريق من المسلمين ممّا يفقد أحكامها طابع الشمول.

لقد ولّى الأصوليون وجوههم نحو الماضي والسلف، فمنعوا الاجتهاد في الأصول الاعتقادية والفقهية وفيما فيه نصّ، وغيّبوا معرفة الواقع من شروط الاجتهاد، وخاضوا في قضايا لا صلة لها بالواقع، من قبيل اجتهاد النبي والصحابة، ولم يسعوا إلى ابتداع حلول وآليات لمواجهة القضايا الجديدة. وما كان لهم أن يفعلوا غير ذلك، لأنّهم قنعوا بسلطة السلف واعتبروا أن اجتهادات المذاهب الفقهية الكبرى ليس بعدها من إضافة، وحدّدوا شروطاً للاجتهاد أسهمت في تقييده بدل إطلاقه.

# الخاتمة العامة

لقد حاول الأصوليّون على مدى العصور في مختلف المذاهب والفِرق الإسلاميّة أن يؤسّسوا إلزاميّة الأصول الفقهية عقيدة وسلوكاً وبداهتها، ونجحوا في ذلك، لأنّهم أوهموا مخاطبيهم بأنّ أصول الفقه إلٰهيّة المصدر، فهي معارف أمر اللّه بها غير قابلة للزيادة أو النقصان حسب بعضهم[1]، وهي حجج اللّه وأدلّته على الأحكام[2]، ولهذا سعى علماء أصول الفقه إلى تقديم أدلّة قرآنية تثبت حجّيّة كلّ أصل وتثبت ارتباطه باللّه. يقول الجويني: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلّته. وأدلّة الفقه هي الأدلّة السمعيّة. وأقسامها نصّ الكتاب ونصّ السنّة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول اللّه تعالى»[3]. وبناء على هذا قرّر فريق من الأصوليين قطعية أصول الفقه، وتصدّى لمن يرى أنّ منها ما هو غير قطعي، كأخبار الآحاد والأقيسة، وذلك بالدعوة إلى توضيح المسلك القطعي في العمل بها. يقول الجويني: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلغى إلا في

(1) يقول السمعاني: «وعلم الأصول في الديانات وإن كان علماً شريفاً في نفسه، وهو أصل الأصول وقاعدة كلّ العلوم، ولكنّه علم محصور مبناه لأنه معارف محصورة أمر اللّه بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها». **قواطع الأدلّة**، 1/ 17.

(2) «نذكر تمثيلاً على هذا الرأي موقف عيسى بن أبان، فقد اعتبر الخبر المشهور القائم على إجماع السلف وتواتر النقل عنهم حجّة من حجج اللّه». المصدر نفسه، 1/ 397. وانظر أيضاً قول السمعاني: «الإجماع حجّة من حجج الشرع ودليل من دلائل اللّه على الأحكام وهو حجة مقطوع بها». المصدر نفسه، 1/ 462.

(3) الجويني، **البرهان**، 1/ 85

الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها»[4]. وقد نُقل عن ابن الأنباري في **شرح البرهان** قوله: «مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظنّ، ومدركها قطعي ولكنّه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وموارد النصوص الشرعيّة حصل له القطع بقواعد الأصول، ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظنّ»[5]. وذهب هذا المذهب كذلك الشاطبي، فأصول الفقه في نظره قطعية لا ظنية، لأنّها راجعة إلى كليات الشريعة[6]. ولئن كانت هذه المواقف تتعارض في الظاهر مع إقرار الأصوليين بجواز العمل بالظنّ في ميدان التعبد[7]، فإنهم حاولوا التخفيف من هذا التعارض عن طريق جملة من الحلول، منها ابتداع معنى إيجابي من الظن هو غالب الظن. والقول إن من معاني الظن اليقين[8]، وتأصيل حجّيّة الظنّ بناء على عمل الصحابة به. يقول الجويني: «ومن ادّعى أنّ الصحابة كانوا يأبون التعلّق بطريق يغلب على الظنّ مراد الشارع، فقد ادعى بدعاً»[9]. ومع ذلك سعى الأصوليون إلى المراوغة في عملهم بالظنّ الذي تورثه بعض الأصول أو القواعد الأصوليّة إذ اعتبروا أنّ ما يبرّر عملهم بها ليس الظنّ وإنّما إجماع الصحابة عليها[10]. لكن هذا لا يُخفي التناقض الذي وقعوا فيه، إذ يقرّون أنّ أحكام المجتهدين تعتمد على ما يغلب على ظنّهم، ويقولون رغماً عن ذلك إنّها تمثّل

(4) الجويني، **البرهان**، 1/ 86.

(5) راجع محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 6.

(6) الشاطبي، **الموافقات**، 1/ 29.

(7) انظر قول الكلوذاني: «إن التعبّد قد يحصل بما طريقه الظن من أخبار الآحاد والظواهر والحكم بشهادة الشاهدين وتولية الأمراء». **التمهيد**، 3/ 374.

(8) يقول السمعاني: «وأما الشكّ فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم، وقيل تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو ظن، ويقال غلبه أحد طرفي التجويز، فإذا قوي سمي غالب الظن. وقد ورد الظن بمعنى الشك، فاليقين منه ما كان له سبب دلّ عليه، والشكّ منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدلّ عليه». **قواطع الأدلّة**، 1/ 23.

(9) الجويني، **البرهان**، 2/ 549.

(10) يقول الغزالي: «واتباع الظنّ في هذه الأصول لا لكونه ظنًا لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه». **المستصفى**، ص 254.

أحكام الله[11]. ولئن كان الاعتماد على الظن من مظاهر وهن التفكير الأصولي، فإنّ المقتضيات العمليّة هي التي دفعت إليه، ذلك أنّ الاحتياج إلى أخبار الآحاد مثلاً في كل مستويات الحياة جعل العمل بها واجباً وإن كانت لا تفيد إلا الظن، غير أنّ إفادة بعض الأصول للظنّ دون القطع لا ينقص شيئاً من قيمتها، فهي في نظر الأصوليين أدلّة قطعية، لذلك يستدلّون عليها بالنصوص القرآنية والأحاديث وأفعال الرسول والإجماع. وكلّها حجج قطعية تؤسّس قطعية الأصول المفيدة للعلم الظنّي»[12]، وما لم يخطر ببال الأصوليين هو التساؤل عن مدى قطعية الأصول والنصوص التي يستندون إليها في خطابهم الحجاجي. إن هذا الإشكال لم يكن ليحيّر الفكر الأصولي بسبب سلطة النصوص والأصول في الواقع وبفعل ترسيخ بداهة منع الاجتهاد فيما فيه نصّ وفي الأصول الاعتقادية والفقهية.

لقد أدّى تسييج الأصول وربطها بالنصّ التأسيسي إلى إقصائها عن الواقع التاريخي وإضفاء القداسة والإطلاق والقطعية عليها، والحال أنّها نشأت استجابة لحاجات تاريخية مجتمعية. وعلى هذا الأساس حاولنا أن ندرس حجّيّة الأصول في ضوء التاريخ لنرى هل هي ذات طابع قدسي مفارق أو إنّها لا تعدو أن تكون أصولاً بشريّة تاريخية نسبيّة. وتوصلنا إلى أن ما يؤسّس هذه الأصول هو الحاجة البشرية التي تقتضي إنشاء أحكام تنظّم حياة الناس. ولاحظنا أنّ **المدوّنة الأصوليّة** وإن أوهمت قُرّاءها بالتجانس، فإن ذلك في حاجة إلى مراجعة، فقد رسّخ الفكر السنّي فكرة الأصول الأربعة الأساسيّة المعترف بها. لكن هذا الرأي يحسن تنسيبه لأنّه لا إجماع عليه سواءً داخل الفكر السنّي أو بينه وبين الفكر غير السنّي، فهناك من يعتبر أن الأصول ثلاثة والقياس ليس سوى معنى مستنبط منها[13]، وهناك من

---

(11) يقول القرافي: «فقد انعقد الإجماع على أنّ كلّ مجتهد إذا غلب على ظنّه حكم شرعي فهو حكم الله في حقّه وحقّ من قلّده إذا حصل له سببه». **شرح تنقيح الفصول**، ص 18.

(12) يقول السمعاني بعد عرضه حججاً قرآنية وحججاً من أفعال الرسول لإثبات حجّيّة خبر الآحاد: «فتبيّن بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير، وهذا الدليل دليل قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة». **قواطع الأدلّة**، 1/ 337.

(13) راجع: السرخسي، **المحرّر**، 1/ 209.

يضيف إلى الأصول الأربعة أصلاً خامساً هو العقل، بل إن بعض الأصوليّين ذهب إلى أن عدد الأصول سبعة هي الحس والعقل والكتاب والسنّة والإجماع والعترة واللغة[14].

وقد وقفنا على الخلاف الشديد الذي طبع حجّيّة الأصول على خلاف ما تقرّه مصادر أصول الفقه، فإعجاز القرآن وجد من يطعن فيه، وكذلك مبدأ تواتر نقله وتواتر قراءاته. وفضلاً عن ذلك، فمبدأ النّسخ في القرآن يتناقض مع مفهوم أزليّة النصّ في **اللوح المحفوظ**. أمّا أخبار منسوخ التلاوة وما يخصّ جمع القرآن، فإنّها تثير إشكاليّات من غير حلّ. وكل هذه المسائل كانت تثير الخلافات بين المسلمين، علامة على توظيفها الإيديولوجي والمذهبي، وعلى أنّها مجرد قراءات وتأويلات بشريّة تاريخية لنصّ متعدّد الدلالات. وهذا التعدّد لا نلمسه في **المدوّنة الأصوليّة** وإنّما نستخلصه من الروايات التي حملتها إلينا مصادر التفسير الأولى، كـ **تفسير الطبري**، فقد حاولت النظرية الأصوليّة أن تثبت حقيقة وحيدة سنيّة أو شيعيّة اعتماداً على مبرّرات قرآنية وغير قرآنية. وسعت إلى تغليف مواقفها بغطاء شرعي موظفة أحكام الحلال والحرام والإباحة والندب والكراهة لتوهم بتطابقها مع الإسلام الصحيح، والحال أنّ الأجيال الأولى من المسلمين لم تكن ملتزمة بهذه الأحكام بشكل واع وجليّ، لذلك لم يكونوا يستنجدون بالآيات القرآنية منفردة لتبرير سلوكهم. لكن بداية من الشافعي أي بعد فترة تزيد على القرن من وفاة الرسول تمّ تصنيف الآيات التي تُستنبط منها الأحكام بحسب المباحث التي أصبحت تقليدية في علم الأصول كالمجمل والمبين والعام والخاص والناسخ والمنسوخ[15]. إذن فإن من قرّر أنّ هذه الآية مجملة أو عامّة أو ناسخة أو منسوخة هو الإنسان والاجتهاد البشري المتّصل بملابسات الواقع التاريخي، وليس قراراً من قرارات الوحي، وإن من أثبت حجّيّة القرآن مصدراً للتشريع أراد إقرار تأويل من التأويلات الممكنة للنصّ القرآني وتهميش التأويلات الأخرى، وأراد خاصة تأكيد البُعد التشريعي للآيات القرآنية على حساب الأبعاد الروحية والأخلاقية، ممّا انجرّ

(14) انظر السمعاني، المصدر المذكور، 1/ 22.

(15) عبد المجيد الشرفي، «أصول الفقه في ضوء الواقع التاريخي»، محاضرة ألقاها بكلية الآداب بصفاقس سنة 1997.

عنه تحميل عدد من الآيات ما لا تحتمل، وتفقير دلالتها، وإهدار بُعدها التاريخي، بالرغم من أنّ النصّ القرآني استخدم لغة تاريخية وارتبط بأحداث تاريخية، وهذا ما يستوجب التسلّح بالقراءة التاريخية في كلّ مقاربة ممكنة للنصّ القرآني وإخضاع التفسيرات الموروثة للمراجعة النقديّة في ضوء مكتسباتنا الحديثة، لأنّها تفسيرات عكست ظروف عصرها وثقافته.

وقد لاحظنا الطابع الخلافي والتاريخي أثناء بحثنا حجّيّة السنّة أصلاً ثانياً من أصول التشريع. فهذه الحجّيّة مجهود نظري قام به الشافعي خاصة في **رسالته** ليواجه وضعاً تاريخيًّا اتّسم بتفشّي الوضع في الحديث وظهور فئة تنكر حجيته كلّه أو حجّيّة قسم كبير منه سُمّي بأخبار الآحاد. لكن عمل الشافعي لم يمنع تواصل الوضع لأسباب سياسية أو عن حسن نيّة لأنّ المسلمين قد تمثّلوا هذه السنّة وعكسوا عليها بعض القيم التي كانت سائدة في عصرهم. كما لم يحل موقف صاحب **الرسالة** دون تضخم **مدوّنة الأحاديث** المتواترة بسبب توظيفاتها المختلفة في المذاهب والفِرق الإسلامية.

وهكذا فإن غياب الاتفاق على أحاديث بعينها تعدّ متواترة عند السنّيّين والشيعة بل عند السنّيّين فيما بينهم، هو الذي يضعف مصداقيتها. ولعلّ هذا ما جعل القانون الحديث لا يعول على التواتر مصدراً للمعرفة والأحكام ويخبر ما تعرضت إليه أخبار الآحاد من حملات قادها المعتزلة والخوارج والشيعة عن الطابع الخلافي الذي ميّز أصول الفقه، على عكس ما تحاول أن تفرضه **المدوّنة الأصولية** من ثبات وتجانس في المواقف. وما كان لمواقف النقد أن تنبجس لولا ما لاحظه أصحابها من تناقض بين الأحاديث ومناقضتها للقرآن أحياناً وخلوّها من كلّ مضمون فكريّ أو أخلاقيّ أو تشريعيّ أحياناً أخرى وتوظيفها المذهبي لخدمة أغراض أهل الحديث التاريخية والسياسية في صراعهم ضدّ أهل الرأي والمعتزلة.

وإذن فإن نقد الخبر برز منذ القديم بالرغم من قيام المعرفة في تلك العصور على الثقة في الأخبار بدرجة أولى، لكنّنا في عصرنا لم نعد نكتفي بهذا النقد، ذلك أنّ عدم اطمئناننا إلى الخبر وحده أضحى يفسّره علمنا بحدود الرواية وإمكانية وضع الأخبار عن حسن نيّة بفعل دوافع غير واعية توهم الراوي بأنّه سمع كذا

وكذا، أو خدمة لأغراض سياسية أو اجتماعية أو ذاتية، قد لا تكون واعية كذلك[16].

وإذا كان حال الأصلين الكبيرين القرآن والسنّة على ما رأينا فكيف حال الأصلين البشريين الإجماع والقياس؟ لنلاحظ أوّلاً أن الإجماع لا يوجد نصّ صريح وقطعي على حجّيّته في القرآن، وأن الآيات التي قدمت لتأصيله لا تفيد سوى الظنّ حسب اعتراف الأصوليّين أنفسهم، وهي بالتالي تبريرات برزت في أزمنة متأخّرة لشرعنة ما يتفق عليه المسلمون أو فريق منهم. أمّا الأحاديث التي اعتُمدت في هذا السياق فإنّ أحاديث أخرى تناقضها وتنصّ على افتراق الأمّة فضلاً عن أنّها نشأت في سياق تاريخي اتصف باحتداد الصراع بين الشيعة وأهل السنّة، ممّا أدّى إلى ترسيخ السنّيّين فكرة عصمة الأمة من الخطإ لمواجهة موقف عصمة الأئمّة عند الشيعة. وقد اتسم الإجماع مثل بقيّة الأصول بالاختلاف الشديد حول مفهومه وشروطه ومجالاته وحجّيّته. وبرز من يطعن فيه منذ القرن الثالث باعتبار جواز الخطإ على كلّ الأمّة. وبفعل الانتقائية والنخبوية التي آل إليها الإجماع بانتقاله من إجماع الأمّة إلى إجماع العلماء فإجماع علماء مذهب بعينه. وعلى هذا الأساس من الضروري مراجعة منزلة الإجماع لتفكيك السياق التاريخي الذي أدّى إلى رفعه فوق منزلة القرآن، ممّا مكّنه من تخصيصه أو نسخه. ولا يمكن لهذا العمل أن يُثمر ما لم يقع تنسيب أحكام الإجماع وإنزالها إلى عالم البشر والتاريخ بعد أن اعتُبرت معصومة من الخطإ وغير قابلة للاجتهاد.

أمّا القياس فإنّه يشترك مع الإجماع في غياب نصّ صريح وقطعي على حجيّته، ممّا أدّى إلى خلاف واسع بين ممثّلي الفكر الإسلامي على إثباته أو نفيه. لكن هذا لم يمنع من انتشار استخدامه، لأنّ الضرورة التاريخية كانت تقتضيه، بسبب تضخّم عدد المشاكل والقضايا التي لا يوجد لها حلّ في النصّ التأسيسي أو في الإجماع. إذن، كان القياس حلاً لاستيعاب الواقع المتجددة حوادثه، لكنّه اكتفى بتبرير أحكام الفقه المهيمن وتفضيل حلول الماضي وتكريس الأوضاع

(16) راجع حواراً أجراه مع الأستاذ عبد المجيد الشرفي رضا الملولي في كتابه: **في الحداثة والتقدّم حوارات فكرية**، ص 49 ـ 50.

الاجتماعية والسياسية السائدة، فأضحت قرارات الفقهاء والأصوليين غير متجانسة وآحادية ولا تخضع لمنطق واحد.

إن دراسة هذه الأصول تؤدّي إذن إلى استنتاج أنّها أبعد ما تكون عن القطعية، فقد شقّها الخلاف بين المذاهب، بل طغى عليها الخلاف بين العلماء والتيارات المختلفة حتى داخل المذهب الواحد والفرقة الواحدة. يقول الورجلاني: «فأمّا معرفة الفقه وأصوله فإنّها غير مضبوطة، لكثرة الاختلاف في فصولها وقلّة الاتفاق على أصولها وكثرة التنازع في محصولها، لأنّها بنيت على أمارات وإشارات وعلامات، وبراهينها مقصورة على تلويحات وتنبيهات، ولم تكن براهينها عقليات مطردات منعكسات، فحججها غير مقطوع بها ولا متفق عليها»[17]. وهذا الموقف لا يعدّ غريباً لأنّه صادر من فقيه غير سنّي. والمعروف أنّ العلماء غير السنّيين هم الذين اشتهروا أكثر من غيرهم بنقد الأصول السنّيّة التي اعتُقد على مدى قرون أنّها حقائق بديهيّة، لكن المقاربة التاريخية تبرز عكس هذا، ذلك أنّه في كلّ العصور ظهر من ينقد هذه الأصول حتى داخل الفكر السنّيّ، ولعلّ إبراهيم النظّام وابن حزم ونجم الدين الطوفي من أحسن الأمثلة على ذلك. وبناء على هذا دعا الشوكاني إلى مراجعة نقدية لأصول الفقه لانتقاء ما يصلح منها وترك ما لا يصلح[18]. أمّا محمد الطاهر ابن عاشور فقد انطلق من أنّ معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها بين الأصوليّين، وأنّ أغلبها لا يرجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، ووصل إلى أنّ علماء أصول الفقه «لم نرهم دوّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن زجر المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادراً،

---

(17) الورجلاني، **العدل والإنصاف**، 1/ 4.

(18) يقول الشوكاني: «فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أنّ مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول مربوطة بأدلّة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول. حملني ذلك على التصنيف في هذا العلم، قاصداً به إيضاح راجحه من مرجوحه وبيان صحيحه من سقيمه، موضحاً لما يصلح منه للرد إليه وما لا يصلح للتعويل عليه». **إرشاد الفحول**، ص 44 ـ 45.

مثل ذكر الكليات الضرورية، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض. وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة»[19] وهذا الرأي يلتقي مع ما تقرّره اللسانيّات الحديثة من انعدام وجود نصّ له دلالة قطعية.

وقد وقفنا في مناسبات كثيرة في عملنا على طابع أساسيّ اتسم به الفكر الأصولي الفقهي هو الطابع الإيديولوجي. ويتجلّى هذا أوّلاً في إنتاج تمثّل معيّن للعالَم يقوم على تقسيمه تقسيماً متوتراً إلى دار الإسلام ودار الحرب. والملاحظ أن **المدوّنة الأصولية** نادراً ما استخدمت مصطلح دار الكفر، فالغالب عليها استعمال عبارة دار الحرب ووصف غير المسلم بالحربي، ويفسّر هذا بأنّ دار الإسلام من زاوية الفقهاء هي في حالة حرب دائمة مع دار الحرب، لأنّ الهدف الأخير للإسلام هو أسلمة كلّ العالم، لذلك عدّت الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام ضالّة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإسلامية، وحرّم السفر إلى دار الكفر وكذلك الإقامة فيها، ورفضت شهادة أهل الكفر، ووقعت مقاطعتهم اجتماعيًّا وسياسيًّا. وهكذا فإن النظرة للآخر كانت تقوم على أسس دينيّة وقيميّة، فالدين هو الذي يهب المعنى للوجود والبشر، وبمقتضى هذه المركزية الدينيّة تطابقت قيم دار الإسلام مع الحقيقة والصواب وقيم الآخر مع الخطإ والضلال والنجاسة. لكن هل ظلّت فكرة مركزيّة دار الإسلام وهامشيّة دار الحرب صالحة لعصرنا؟

لقد أدرك المفكّرون المسلمون منذ عصر النهضة أنّه من غير الممكن مواصلة القطيعة مع دار الكفر، بسبب تخلّف المسلمين واحتياجهم إلى غير المسلمين واضطروا إلى البحث عن مبرّرات شرعيّة تجيز التواصل مع دار الكفر. وتعمّق هذا الاتجاه في العقود الماضية، وظهر مفهوم جديد لم يعهده الأصوليون يعتبر دار الكفر المتمثّلة في الغرب دار إسلام لأنّها وفّرت الملجأ للمسلمين ومفكّريهم وسمحت لهم بممارسة سياسية ودينية حرّة لم تضمنها لهم دولهم الأصلية[20]. وهكذا لم يعد للتصوّر الأصولي للعالَم أي معنى في ظلّ تدهور وضع دار الإسلام وتغيّر موازين القوى بينها وبين دار الحرب.

والملاحظ أنّه وقعت مقاربة المنظومة الأصوليّة لزمن طويل بوصفها نظريّة

---

(19) محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 5.

(20) انظر بحثاً موسوماً بـ «الغرب دار إسلام» على الموقع www.darislam.com

معرفيّة تنظّر للعقل وتحدّد قواعد اشتغاله، في حين اعتُبر الفقه مشرّعاً، للواقع عن طريق أحكامه، إلاّ أنّ البحوث الحديثة أظهرت أنّ ما كان يُنظر إليه على أنّه إنتاج فكري خالص، كعلم الكلام وعلم أصول الفقه، يُخفي أبعاداً وخلفيات اجتماعية وسياسية عمليّة تجعل من التنظير الأصولي مجرّد جسر لإرساء مواقف فئات اجتماعيّة ومؤسسات سلطويّة توظف الأصول خدمة لمصالحها.

وعلى هذا الأساس اضطلعت **المدوّنة الأصوليّة** بوظائف إيديولوجيّة كثيرة، من أهمّها وظيفة التبرير، التي شملت كلّ مستويات الواقع وخاصّة المستوى الاجتماعي والسياسي والتشريعي، حتى عُدّت أصول الفقه إيديولوجيا تبريرية. ويتأتى التبرير الأصولي من كون أصول الفقه فنّ لاحق وتابع للفقه، لذلك سعى الأصوليّون إلى وضع ضوابط وقواعد للنظر الفقهي من ناحية وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبررات من ناحية ثانية[21]. وفي ضوء هذا وُظّفت الأصول والقواعد الأصوليّة لتبرير القيم الاجتماعية السائدة، لأنّ أي تغيير لها قد يخلخل النظام الاجتماعي بما يضرّ مصالح المؤسستين المتحالفتين المؤسسة الدينيّة والمؤسسة السياسية. وبناء على هذا دافع الأصوليون عن سلبية صورة المرأة وكرّسوا موقف إقصائها من المشاركة في أنشطة دينية واجتماعية متنوّعة، كالشهادة والإجماع والاجتهاد، فضلاً عن إقصائها السياسي. وهذا الموقف الأصولي وإن كان ينسجم مع ثقافة العصور القديمة، فإنّه لا مكان له في العصر الحديث، لأنّ قيمه ترفض كلّ أشكال التمييز الاجتماعي وتؤكد المساواة بين الأجناس والفئات الاجتماعية، ولأنّ تهميش منزلة أيّة فئة يعني تجميد الفعل التاريخي لمكوّن من مكوّنات الجسم الاجتماعي، ممّا يعني حتماً تعطل حركة هذا الجسم جزئيًا. لكن هذا التعطل قد يتضخّم في حالة إقصاء كثير من الفئات عن الإسهام في صنع التاريخ، وهذا ما حدث في **المدوّنة الأصوليّة،** لأنّها أقصت إلى جانب النساء فئة العوام، وهي تمثّل الأغلبيّة.

ولعلّ وجه الخطورة في الفكر الأصولي في هذا الصدد توظيفه تأويل النص الديني لشرعنة مواقفه والإيهام بأنّها تمثّل حقائق مطلقة غير قابلة للمناقشة. يقول

(21) راجع عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 155.

الغزالي : «وقوله تعالى : ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ...﴾ [النساء: 83] فهذا كلّه أمر بالتدبّر والاستنباط والاعتبار وليس خطاباً مع العوام، فلم يبق مخاطب إلا العلماء، والمقلّد تارك للتدبّر والاعتبار والاستنباط»[22]. ويُعدّ هذا الموقف التمييزي ضدّ العوامّ غير متسق مع روح الرسالة الإسلامية التي تصرّح أنّ مقياس التفاضل بين المسلمين هو التقوى لا الانتماء الاجتماعي، كما أنّه بعيد عن قيم الحداثة التي أرست المساواة بين جميع أفراد المجتمع على أساس اشتراكهم في المواطنة.

وفضلاً عن هذا أقصى الأصوليّون فئة الرقيق من الشهادة والإجماع والحكم والميراث وغير ذلك، واعتُمدت القواعد الأصوليّة المختلفة، كقاعدة تخصيص العموم لتحقيق هذا الغرض. ولم يكن الفكر الأصولي بقادر على غير هذا الفعل، لأنّ النصّ القرآني لم يتّخذ قراراً حاسماً بإبطال الرقّ، والتاريخ الإسلامي كان يرتكز على تجارة الرق، والحروب كانت تضع من أهدافها الأساسيّة جمع العبيد والإماء بوصفهم غنائم ثمينة[23]. ولئن كان بعض الدارسين يجد للموقف الأصولي من الرقّ بعض الأعذار، مثل حثّ الإسلام على التخلّي التدريجي عن الاسترقاق، فالسؤال المطروح لماذا لم يقع الحسم في قضيّة مركزيّة تتصل بحرية الذات البشرية والحال أنه وقع تحريم فوري لكثير من العادات والمعتقدات الراسخة في مجتمع ما قبل الإسلام، كالربا والميسر وحرمان المرأة من الميراث والتبنّي وبطلان زواج الرجل من زوجة متبنّيه والشرك؟ وقد كان من نتائج غياب تحريم قطعي للرقّ ظهور فقه تمييزي يجرّد الإنسان من كرامته، فلا يستطيع العبد أن يتزوّج إلا بإذن سيده، وللسيد أن يطأ أَمته، بل ويحلّلها لغيره إذا شاء، ولا يقام حد القذف على من اتهم عبداً بالزنا. أمّا حدّ الزنا على الأَمة فهو نصف حدّ الزنا على الحرّة، ودية الحرّ تختلف عن دية العبد. كلّ هذه الأحكام وغيرها تُعدّ علامة على تاريخيّة **المدوّنة الفقهية والمدوّنة الأصولية،** لأنّها عكست قيم عصرها وتسلّط طبقة الأسياد على بقيّة الفئات لاحتكار الامتيازات لصالحها. وهي من هذه الزاوية التاريخية أيضاً

---

(22) الغزالي، **المستصفى**، ص 370.

(23) يروى أن غنائم موسى بن نصير عام 91 هـ بلغت ثلاثمائة ألف رأس سبي، وأنّه استقدم معه إلى دمشق ثلاثين ألف عذراء من الأُسر القوطية النبيلة. راجع ابن الأثير، **الكامل**، 4/ 295.

شاهد على انقطاع الفكر الأصولي عن الواقع المعاصر، فلا طبقة الرقيق ظلّت موجودة، ولا القيم الحديثة تقبل قيم الاسترقاق المهينة لإنسانية الإنسان. ومع هذا ما زال بعض الدارسين السلفيّين يعتبر فقه الرقّ مظهراً من مظاهر عظمة الشريعة الإسلامية ودقّة أحكامها وبرهاناً جديداً على مرونتها وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان[24].

وقد اتجه التبرير الأصولي إلى مستوى آخر محوري في المجتمع، هو السلطة السياسية، لتوفير غطاء شرعي لنفوذها حتى إن كانت متعسّفة ومستبدّة، ولهذا أكّد الأصوليّون الطابع الديني لطاعة الحكّام عن طريق تأويلات انتقائيّة لعدد من النصوص القرآنية أو الأحاديث، ومن خلال توظيف مفاهيم أصولية، كالإجماع وسنّة الخلفاء، لشرعنة النظم القائمة والتصدّي لكلّ من يسعى إلى الخروج عليها. والظاهر أنّ هذا الموقف برز إثر تحوّل الدين إلى مؤسسة، وإدراك ممثلي هذه المؤسسة أن ترويج تصوّراتهم ومواقفهم لا يمكن أن يتحقّق دون تحالف مع المؤسسة المُمسكة بالسلطة السياسية والنفوذ العسكري.

ومن هذا المنطلق سمح الشافعي بتدخل صاحب الحكم في مجال الاجتهاد حتى يسير في الاتجاه الذي يرتئيه الفقيه[25]. وقد رحّب ممثّلو السلطة السياسية بالموقف الأصولي وضمنوا لكبار الأصوليّين امتيازات مادية واجتماعيّة وسياسيّة مُغرية لوعيهم أنّ المشروعيّة لا تُكتسب بالعنف المادي - وإن كان ضروريًّا -، ذلك أنّها تُضحي أمراً طبيعياً وواجباً إن استخدمت السلطة الرمزية متجلّية في الأصول وآليات تأويلها والإقناع بها.

وقد بيّنا أن الموقف الأصولي المبرّر لمشروعية السلطة لم يحظ بالإجماع في القديم بل عارضته فرق إسلامية غير سنّيّة وبعض العلماء السنّيّين، لأنّه يفضي إلى شرعنة سلطة المتغلّب ويناقض قيم العدل والشورى في صلة الراعي بالرعيّة.

وإذا كانت بعض النظم الإسلامية التقليدية تستمدّ من الموقف الأصولي القديم

---

(24) انظر محمد سعيد رمضان البوطي، **هذه مشكلاتهم**، ص 62 نقلاً عن شهاب الدمشقي، «النزعة الطبقية في الإسلام». وهو بحث منشور على الموقع التالي:
www.Ladeeni.net/islam1o.htm

(25) راجع الشافعي، **الأم**، 7/ 274.

ما به تبرّر استبدادها واحتكارها خيرات شعوبها فإن الدول التي آثرت الانضمام إلى منظومة القيم الحديثة تخلّت عن استمداد مشروعيّتها من الدين لتعوّضها بإيديولوجيا دنيويّة تستند إلى العلم والعقل والتقنية، الأمر الذي جعل ماكس فيبر يصف تلك الدول بأنّها قائمة على العقلنة القانونية. أمّا هابرماس فقد أبرز أن المجتمع الصناعي المعاصر أحلّ محلّ التبريرات التقليدية للمشروعية السياسية القائمة على المقدّس تبريرات علمية وتقنية، أي إيديولوجيا العلم والتكنولوجيا(26).

ولئن كانت وظيفة التبرير الأصولي مؤشراً على الطابع الإيديولوجي للفكر الأصولي، فإن وظيفة الانتقاء تعاضدها لترسيخ هذا الطابع من خلال التركيز على ما هو إيجابي وحذف ما هو سلبي. والتحيّز إلى جانب معتقدات الأصولي واختيارات مذهبه أو فرقته وإخفاء المعتقدات المخالفة لها. وهكذا كان الفكر الأصولي في كلّ مذهب إسلامي قائماً على جملة من عمليّات الانتقاء، فهناك أوّلاً انتقاء عام يعتمد من خلاله الأصولي على المعطيات والمبررات التي توفّرها له العقيدة الكبرى التي يدين بها، كالعقيدة السنّيّة أو العقيدة الشيعيّة، ويوجد ثانياً انتقاء خاص يستثمر من خلاله الأصولي مواقفه من المذهب الذي يُكوّن أحد عناصر عقيدته، ومن هذا المنطلق تبرز في كلّ مصدر أصولي تقريباً مواقف علماء المذهب الذي ينتمي إليه صاحب ذلك المصدر وتهمّش غيرها من المواقف، وخاصّة تلك التي تنتسب إلى عقيدة مخالفة لما يعتقده الأصولي. وقد أدّى هذا إلى إقصاء متبادل بين ممثّلي الإسلام السنّي والإسلام الشيعي خاصة، كما أدّى إلى طبع الفكر الأصولي بطابع وثوقي دغمائي يظهر في قيامه على ثنائية ضدّية حادّة، هي منظومة الاعتقادات أو اليقينيّات التي يسعى الأصوليّون إلى تكريسها، ومنظومة اللايقينيات التي تهمش.

وقد تبدّت هذه الثنائية في عملنا في عدّة مواضع، منها اعتبار الفكر الأصولي السنّي المصادر الأربعة للتشريع اعتقادات مركزية ومصادر الفِرق غير السنّيّة اعتقادات هامشيّة وغير يقينيّة، على غرار إجماع أهل البيت عند الشيعة والعقل عند المعتزلة. ويمكن اعتبار أصول الفقه الفرعية لايقينيات في الفكر الأصولي، لأنّه لم يقع

(26) راجع:

Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973, pp. 4-5.

الاعتراف بها بشكل صريح وشامل. كما تجلّت انتقائية الفكر الأصولي في: تغليب المسلم على غير المسلم، وتفضيل السنّي على غير السنّي، أو الشيعي على غير الشيعي، وتغليب الرجل على المرأة، والسيد على العبد، والخاصّة على العامّة، والعاقل على المجنون. وهذه الأحكام التمييزية تشبّع بها الفكر الأصولي ولم يسعَ إلى تغييرها، بل ساهم في تكريسها، لأنّ الفكر الإيديولوجي لا يطرح الأسئلة ولا يثير النقاش حول قضايا واقعه النظريّة والعمليّة، بل يمضي قُدُماً نحو تثبيت الحقائق وتبرير الوقائع. ولعلّ ما يفسّر هذا بالنسبة إلى أصول الفقه هاجسها المتمثّل في ضمان الاندماج الاجتماعي والتجانس بين مكوّنات الجسم الاجتماعي، لذلك لم يكن همّها تغيير الوضع بل كان شغلها الشاغل المحافظة عليه بما فيه من تناقضات ومن مظاهر عدم المساواة في التكليف وفي الحقوق والواجبات والامتيازات.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار المنظومة الأصوليّة على درجة كبيرة من الانغلاق، وما يدعم هذا الرأي في مستوى أوّل، أنّها تحاول إنكار كلّ ما يصادم منطلقاتها ويقينيّاتها، فصلابة المنظومة تتطلّب تكذيبها للواقع أو إعادة تشكيله، لئلا يتناقض مع أهدافها ومصالحها، ولهذا كانت القواعد التأويليّة وآليات الترجيح والنسخ والعام والخاص أدوات ضروريّة لتأكيد تجانس المنظومة الأصوليّة في نظرتها للنصوص التأسيسية وفي موقفها من الواقع. وحاولت هذه المنظومة على صعيد ثان، إقامة تعايش بين التناقضات القائمة داخل مكوّناتها ومعتقداتها، من ذلك الانطلاق من أن الإجماع هو إجماع الأمّة والإقرار بعد ذلك أنّه لا يدخل فيه إلا علماء الدين من الفقهاء تخصيصاً. وفي مستوى ثالث، رسّخت النظريّة الأصوليّة اليقين بأن الأصولي وحده يمتلك الحقيقة دون الآخرين وبالتالي فإنّه يحلّ محلّ الوحي الذي انقطع بوفاة الرسول، وتتطابق أحكامه مع أحكام اللّه ويضحي معنى النصّ الديني خاضعاً لمشيئته. ولعلّ من أهمّ الحجج الداعمة لهذا الرأي تأسيس الشافعي حجّيّة السنّة على أساس تأويل غير مقنع للفظ الحكمة يدّعي تطابقه مع السنّة في الآيات المتضمنة لكلمتي الكتاب والحكمة[27]. وبناء على هذا اتسع مفهوم النص حتى شمل آراء الفقيه والأصولي فضلاً عن نصّ الشارع، وصارت

(27) يقول الشافعي في صيغة تُخبر عن اعتقاده امتلاك حقيقة النص القرآني: «لا يجوز أن يقال إن الحكمة تعني في هذا الموضع إلا سنّة الرسول». **الرسالة**، ص 38.

أقوال الفقهاء والأصوليين الكبار خاصّة نصوصاً[28] تكتسب قدسيّة موازية للنص القرآني أو للحديث النبوي، لذلك يحرص على جمعها[29] وشرحها وتطبيق آليات النصّ التأسيسي عليها. وقد أدّى هذا إلى انقلاب مصدر التشريع، فأصبحت نصوص الفقيه والأصولي مصدر التشريع للمقلّد[30]، أي لكلّ مسلم، باعتبار انغلاق باب الاجتهاد. يقول النووي: «ثمّ يتخذ (المجتهد المقيّد) نصوص إمامه أصولاً يستنبط منها كفعل المستقل بنصوص الشرع»[31]. وبالفعل نعتبر أنّ من أهمّ نتائج دراسة الأصول في التاريخ قلب المعطى المعروف المتمثّل في سيطرة أصلي القرآن والسنّة على منظومة أصول الفقه، ذلك أنّ السيطرة الفعلية كانت لأصل الإجماع. فقد وقع تضخيمه وإضفاء العصمة عليه ليكون أداة طيّعة في أيدي ممثلي المؤسسة الدينية.

وقد رأينا أن الإجماع حصرت دلالته في إجماع العلماء، ومكّن من صلاحيات واسعة في صدارتها تأسيس بقيّة الأصول، وسمح له تيّار من الأصوليين بنسخ القرآن أو تخصيص عمومه. وإذن فإن المركز في أصول الفقه تحوّل تدريجيًا بعد الشافعي من القرآن والسنّة إلى الإجماع، لكن هذا لم يكن مصرّحاً به في كثير من الأحوال، بل تجلّى من خلال القواعد التأويلية التي تتسلّح بالإجماع لتوجيه النصوص التأسيسية الوجهة التي تخدمها. وكان يمكن لهذا الموقف أن يحوّل **المدوّنة الأصوليّة** إلى مدوّنة نابضة بالحياة مُنصتة لحركة الواقع وهموم الناس، لكنّها آثرت أن تكون وفيّة للماضي والسلف حالمة باستعادة العصر الذهبي للإسلام. يقول السمعاني: «فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكلّم المسلم ويعتمد عليه، ولا يغتر بزخارف القول، وليتبع طريقة السلف الصالح والأئمّة

---

(28) يقول الزركشي: «نصّ الشافعي، فيقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة». **البحر المحيط**، 1/ 12. ويقول النووي: «وحيث أقول النص، فهو نص الشافعي رحمه اللّه». **المنهاج مع شرحه مغني المحتاج**، 1/ 12.

(29) نذكر مثالاً على هذا جمع البيهقي أقوال الشافعي في كتاب سمّاه **نصوص الشافعي**. انظر الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 18/ 166.

(30) انظر معتز عبد اللطيف الخطيب، «نص الفقيه تحول السلطة». بحث منشور على الموقع: http://www.almultaka.net/web/m1-p4.htm

(31) النووي، **المنهاج**، 1/ 43.

المَرْضِيَّة من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لينال السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى»[32] وهذا القول يبرهن على أنّ الفكر الأصولي وصل إلى درجة من الانغلاق أصبح معها يُهمّش الواقع ويُقصيه من دائرة مشاغله المركزية، لأنّه يقدّس الماضي ويعيش في إطاره ويعتبر أنّ غايته معرفة الشرع الذي أبدعه السلف لتحقيق سعادة الدارَين[33]. وقد تجلّت قطيعة أصول الفقه عن واقعها التاريخي في مسائل كثيرة، منها إقصاء فئة من المسلمين من المشاركة في الإجماع والاجتهاد بوصفهم غير منسجمين عقائديًّا مع العقيدة السنّيّة، وفي هذا خروج عن قيم الرسالة المسوِّية بين المسلمين، وإهدار للتاريخ، لأنّ الآخر المخالف سواءٌ كان سنّيًّا أو شيعيًّا أو خارجيًّا يسهم في صنع الواقع ويضع أثره عليه حتى إن وقعت محاصرته ومقاطعته. بل إن مقاطعته قد تزيده إصراراً على ترسيخه حضوره وفعالية دوره. كما وقفنا على انفصال الأصول عن واقعها من خلال مبدأ عدالة الصحابة، فهو ينهض على تضخيم دورهم وتلميع صورهم وحذف ما هو سلبي في تاريخهم والسكوت عن أيّ نقد وُجّه إليهم. وبناء على هذا ارتبطت أصول الفقه بالنصوص التأسيسية التي ظهرت في الماضي وبأعلام الماضي من الصحابة والتابعين، فأضحت مدوّنة ماضوية عاجزة عن مواكبة الواقع وعن إيجاد حلول جديدة لقضاياه خارج إطار الحلول التي أقرّها السلف الصالح، فخير الأمور الاتباع وشرها الابتداع[34]. وقد ترتّبت على هذا الوضع الذي آلت إليه أصول الفقه نتائج كثيرة، منها شلّ قدرة العقل لدى المسلمين على النظر الحر والمتجدّد في النصوص الدينية بسبب إيقاف حركة الاجتهاد، ومنع الاشتغال بغير العلوم الدينية، لأنّ ورثة الأنبياء هم علماء الدين بالأساس[35].

وقد وقع التفطّن منذ القديم إلى الاختلالات الكثيرة التي تتصف بها منظومة

---

(32) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، 2/ 348.

(33) يقول الآمدي: «وأمّا غاية علم الأصول فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية». **الإحكام في أصول الأحكام**، 1/ 24.

(34) يقول السرخسي: «فإن من أفضل الأمور وأشرفها عند الجمهور بعد معرفة أصل الدين الاقتداء بالأئمّة المتقدّمين في بذل المجهود لمعرفة الأحكام». **المحرّر**، 1/ 5.

(35) يقول القنوجي: «وعلوم العقل لا دخل لها في الشريعة، وإن العالم بها لا يدخل في مفهوم العلماء ورثة الأنبياء». **أبجد العلوم**، 1/ 134.

أصول الفقه، وتمّ ذلك خاصة خارج مجال الفكر السنّي على يد أعلام من المعتزلة أو الخوارج، من أهمّهم إبراهيم النظّام، الذي مثّلت مواقفه أقوى ردّة فعل على النظرية الأصولية بعد إقرار الشافعي لها. ولعلّه كان ينشد منظومة بديلة أكثر عدلاً وتسامحاً وانفتاحاً.

لكن حتى داخل الفكر السنّي برزت مواقف جديرة بالاهتمام لأنّها استطاعت نقد كثير من المسلّمات الأصوليّة. وقد تطرّقنا في عملنا إلى أنموذج من هذه المواقف جسّده نجم الدين الطوفي، فقد توفّرت لهذا الفقيه خاصيتان أساسيّتان. أولاهما، الوعي بأهمّية الواقع في التشريع، لذلك دافع عن حجّيّة المصلحة باعتبارها شكلاً من أشكال الصلة بالواقع وبالتاريخ. أمّا الثانية فهي الجرأة التي دفعته إلى تغليب المصلحة على الإجماع في حالة التعارض بينهما، وإلى نقد كثير من مظاهر الوهن في الفكر الأصولي.

وفي العصر الحديث اعترف كثير من العلماء من داخل الفكر السنّي ومن خارجه بما يمثّله علم أصول الفقه من جمود وتقييد للاجتهاد لأنّه وضع قواعد أضحت دستوراً لا يجوز تعديله. يقول محمد الفاضل ابن عاشور : «إن علم أصول الفقه قد أصبح في حقيقة الأمر سياجاً للمذاهب ومقيّداً للفقهاء، بحيث إنّه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة فصارت مقيّدة»[36]. ومن هذا المنطلق انبجست دعوات كثيرة إلى تجديد أصول الفقه وإعادة النظر فيها. لكن هل يعني ذلك المحافظة عليها والاكتفاء بإدخال بعض التعديلات على قواعدها أو تغييرها جذريًا ؟

لاحظنا في هذا المجال انقساماً واضحاً بين تيّارات تجديد أصول الفقه حول مدى التجديد المُبتغى لها. فهناك أوّلاً، اتجاه تقليدي يدعو إلى تجديد شكليّ للأصول لا يمسّ جوهرها يقتصر على التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليّون من قضايا كثيرة[37]. كما يقترح أنصار هذا التيّار جملة من الإجراءات

(36) محمد الفاضل ابن عاشور، **محاضرات**، ص 346.

(37) يقول عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، وهما محققا كتاب **شرح المعالم** لابن التلمساني: «إن الطريق الذي نرتضيه لتجديد أصول الفقه يكمن في نقل كتب الأقدمين وصياغتها بأسلوب مبسّط يسهّلها على المتعلمين واستخدام أسلوب التحقيق الدقيق والتنقيح لتحرير مذاهب العلماء في المسائل الأصولية وبيان الراجح والمرجوح». **شرح المعالم**، 1/ 38 ـ 39.

يمكن تطبيقها على **المدوّنة الأصوليّة** لبعث الروح فيها، منها عرض أصول الفقه بطريقة ميسّرة، وإعادة ترتيب الموضوعات الأصوليّة ودراستها ضمن مجموعات متجانسة، كمباحث الأدلّة ومباحث الأحكام والمباحث اللفظية، وتجريد كتب الأصول مما لا تمسّ الحاجة إليه أو ممّا لا ينبني عليه عمل، ومن ذلك مباحث علم الكلام، والاستفادة من الدراسات اللغويّة المعاصرة في مجال الدلالة[38]. ولئن قبل بعض ممثّلي هذا الاتجاه الاستفادة من العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم اللغة، فإنّ فريقاً آخر أبدى توجّسه من هذه العلوم، لتناقض مرجعية أصول الفقه القائمة على الوحي مع مرجعية العلوم الحديثة التي تستهجن الوحي[39].

وظهر من جهة أخرى، اتجاه آخر من الدارسين دعا إلى إنشاء أصول جديدة للفقه الإسلامي أو صياغة هيكلها من جديد، لأنّ علم الأصول التقليدي لم يعد مناسباً لحاجات المسلم المعاصر، ولأنّه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها. ويحاول هذا الاتجاه إيجاد روابط حميمة بين أصول الفقه والعلوم الإنسانيّة الحديثة. ويمثّل هذا التيّار حسن الترابي، فقد نشر منذ سنة 1980 رسالة موسومة بـ «تجديد أصول الفقه الإسلامي». ولئن لم يرفض هذا الباحث أيّ أصل من أصول الفقه فإنّه ذهب إلى ضرورة الأخذ بالقياس الواسع، بأن تستقرأ بعض النصوص

---

(38) راجع يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، «أصول الفقه بين الثبات والتجديد»، بحث منشور بموقع منتدى الإسلام اليوم:
www.islamtoday.net

(39) أُجري حوار مع الباحث التقليدي في أصول الفقه طه جابر العلواني فسئل عن إمكانية توظيف علوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا في تجديد أصول الفقه فأجاب: «إنّ أصول الفقه وغيره من العلوم الإسلامية قد انبثقت من نظريّة معرفية آمنت بالوحي الإلٰهي مصدراً هامًّا للمعرفة، إلى جانب الكون، فهي نظريّة معرفيّة تجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون. ونظريّة المعرفة التي انبثقت عنها معارف الغرب الاجتماعية نظرية تعتبر الوحي كالسحر والشعوذة وأساطير الشعوب. لقد جذرت عمليّات النقد التي قام بها علماء الغرب في القرن الثامن عشر، ومنهم «ديكارت» و«هيوم» الموقف الشكي في جميع المعارف غير التجريبية، ولم ينج من عمليّات التفكيك والتشكيك والرفض ـ عند هيوم ـ إلا المنطق والرياضيات لأنّها لا تتعامل مع الحقائق والوقائع بل مع العلامات المنطقية بين الحقائق، وبذلك تصبح عمليّات المقاربة بين منتجات هذا النسق والنسق المعرفي الإسلامي عمليّات محفوفة بالمخاطر». راجع **نص هذا الحوار** على الموقع:
http://www.attajdid.ma/old/archives/2000/127/Hiwarat1.html

ويؤخذ منها المعنى الجامع أو القصد فيقاس على ذلك، ورأى لزوم التوسّع في المصالح المرسلة والمقاصد والأخذ بالاستصحاب الواسع وتفعيل بعض الأصول المبنيّة عليه. والأخذ بالإجماع وفق صورة جديدة تختلف عن صورة الإجماع التقليدي. وهكذا فإن الترابي يحافظ على هيكل أصول الفقه لكنّه يحاول أن يهب للأصول معنى مستحدثاً متفاعلاً مع العصر الحديث، لأنّ الأصول القديمة غدت مقولات نظريّة عقيمة تولد جدلاً لا ينتهي. وعلى هذا الأساس دعا إلى الانطلاق من تفسير جديد للقرآن، لأنّ التفاسير المتداولة الآن ارتبطت بواقعها وعبّرت عنه لكن عصرنا لا يوجد فيه تفسير يناسبه. وبناء على هذا لم يقطع الترابي مع منظومة الأصول بشكل كلي لكنّه وجّه إليها كثيراً، من الضربات تعدّ في نظرنا وليدة وعي تاريخي بضرورة مراجعة المسلّمات القديمة خاصّة إن كانت لا تنسجم مع المقتضيات الحديثة. وقد أدّى هذا إلى تبنّيه مواقف جريئة جدًّا بالنسبة إلى مفكر إسلامي مثله. فدعا إلى تولّي المرأة الولاية العامة على المسلمين، وإلى حرية دخول الإسلام والخروج منه، وإسقاط حدّ الردّة على المرتد[40]. واعتبر أنّ أحكام الفقه الإسلامي قديمة ولا تصلح لتأسيس بناء اقتصادي للمجتمع الحديث. وصرّح أننا في واد والفقه الإسلامي في واد آخر[41].

وينتمي إلى هذا التيار كذلك جمال البنا، فهو يعتبر أنّ الإسلام لن يتجدد إلا بأصول فقه جديدة غير التي وضعها الأئمّة، وبمقاصد شريعة غير التي وضعها الشاطبي، لذلك دعا إلى العودة إلى القرآن مباشرة دون التقيّد بتفسيرات المفسرين وضبط السنّة بمعايير من القرآن، إذ ثبت أن السند لا يمكن أن يكون معياراً لأنّه جزء من عمليّة الوضع التي فشت في الحديث فلم يبق إلا الاحتكام إلى القرآن. ودعا أخيراً إلى عدم الالتزام بالأحكام الفقهية التي وضعها الأئمّة الأربعة أو غيرهم. وهذه المواقف لا يراها صاحبها تجديداً بل عودة إلى الأصول وإلى المنابع[42]. وإذن، فإن هذا الباحث لا يدعو إلى قطع جذري مع الأصول، بل يحافظ على

---

(40) انظر الترابي، **السياسة والحكم، النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص 139.

(41) الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص 13.

(42) جمال البنا، **تجديد الخطاب الديني**:

http://www.sonsofi.org/tagdyd_elkhetab4.html

الوحي ويكتفي بتطعيمه باجتهادات لا تحتذي سُبل القدامى بل تستجيب لضرورات الواقع الحديث. وتعدّ مواقف هذا التيّار من الدارسين من نتائج النقد الذي وُجّه إلى الأصول منذ بداية هذا القرن. من ذلك دعوة محمد توفيق صدقي إلى الاكتفاء بالقرآن وحده مصدراً للأحكام[43]. وهذا الرأي يمثّل ثورة على المنظومة الأصوليّة منذ استقرّت على يد الشافعي لأنّه ينفي تسوية السنّة بالكتاب ويرفض الإقرار بالأصول الأربعة[44] كما ينفي سلطة الإجماع على بقيّة الأصول.

والملاحظ أنّ الدعوات إلى تجديد أصول الفقه السنّيّة توازت مع الدعوة إلى تحديث الأصول الشيعية من خلال إخراج عقيدة عصمة الأئمّة من بِنيتها. فما دام الزمن متجدّدا بعد زمن الأئمّة المعصومين، فلمَ التوقف على زمنهم وتحويله إلى أصل ثابت؟[45].

وبإمكان الدارس المتأنّي لمختلف نزعات تجديد أصول الفقه أن يستخلص أنّها وإن وصلت أحياناً إلى قدْر كبير من الجرأة في نقد الأصول أو نفي حجّيّتها، فإنّها وقفت أمام منطقة لم تستطع الاقتراب منها، وهي حجّيّة القرآن نفسه. لقد سلّمت الغالبية العظمى من هذه الاتجاهات بالقرآن مرجعاً وسلطة. وأقصى ما وصلت إليه بعض المواقف رفض إلزامية ما في القرآن من أحكام دنيويّة في مقابل الإبقاء على التشريعات العقدية. يقول محمد النويهي في هذا السياق: «إن كل ما في القرآن وما في السنّة ـ دعك من مذاهب الفقهاء ـ من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلّق بها من شعائر العبادة، بل تتناول أمور الدنيا ومعاملاتها وتنظيمها وعلاقاتها، كلّ هذه التشريعات جميعاً بلا استثناء واحد، ليست الآن مُلزمة لنا في كلّ الأحوال، حتى ما كان منها في زمان الرسول من بابَي الفرض والتحريم، لم يعد الآن بالضرورة كذلك، بل لنا الحقّ في أن ننقله إلى بابَي الندب والكراهة، إن

(43) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده»، **مجلة المنار**، المجلد 9، السنة 1907.

(44) راجع أطروحتنا «السنة بين الأصول والتاريخ»، ص 316. (صدرت هذه الأطروحة منذ مدة وجيزة. واخترنا تغيير عنوانها الأصلي استجابة للجنة القراءة).

(45) انظر لمزيد التوسع الموقع التالي:

www.islamicfeqh.org/al-menhag/ALMEN17/men17007.htm

لم ننقله إلى باب المباح، وهو التخيير المطلق»(46). وقد استشعر هذا الباحث خطورة رأيه هذا ورجح أن يكون أكثر آرائه ثورية، لذلك حرص على التدليل على أنّه لا يخالف روح الإسلام، بل يتّفق مع مبدأ مقرر فيه هو المصلحة. فالمصلحة العامّة للأمّة تقف دائما وراء كلّ تشريع كان يقرّره الفقهاء، ومن هنا قولهم: «الضرورات تبيح المحظورات» وتقريرهم «مبدأ دفع الضرر مقدّم على جلب المنفعة»(47).

وبرز في مقابل هذه المواقف فريق من الباحثين استطاع أن يتصدّى بكل جرأة للإشكاليات التي تثيرها المنظومة الأصوليّة في العصر الحديث، معتمداً في ذلك على دراسة الأصول والقواعد الأصوليّة في ضوء المعارف القانونيّة والقيم الحديثة ومكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغويّة. وبناء على هذا هل تتجانس أصول الفقه مع المنظومات القانونية الحديثة؟ نشير أوّلاً إلى أنّ أصول الفقه تقوم على الوحي ونصوصه. ويأتي العقل لفهمها واستنباط الأحكام منها. وفي الفلسفات الغربية القانونية إذا استثنينا مدرسة توماس الأكويني التي ترى أنّ الوحي والعقل هما مصدر القانون، فإن البقية ترجع في ذلك إلى مصادر إنسانية، سواءٌ في ذلك العادات التي يحولها التشريع إلى قوانين، أو القيم الأخلاقية التي تعتبرها بعض الاتجاهات أساس القوانين(48). وبناء على هذا سعى الأصوليون إلى إثبات أن الإنسان ليس مشرعاً وأن عقله لا يستطيع خرق حدود العقل المتفقه إلى العقل المؤسس. فالعقل في نظرهم لا مدخل له في الأحكام، وما يفسّر هذا أولوية السمع والنقل على العقل لديهم وجعل العقل خادماً للنقل ومتفرعاً عنه(49). وقد ذهب المستشرق برنار لويس إلى أن الإخفاقات الاقتصادية للدول الإسلامية في

---

(46) محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني**، ص 148.

(47) المرجع نفسه، ص 152-153.

(48) عمّار الطالبي، **أصول الفقه الإسلامي والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون**، المرجع المذكور، ص 41.

(49) يقول الشاطبي: «الأدلّة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معيّنة من طريقها، أو محقّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة، لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع». **الموافقات**، المجلد 1، 1/ 25.

عصرنا لها أصل ثقافي يتمثّل في تغييب إرادة الإنسان المشرّع، لأنّ المؤمنين يعتقدون أنّه لا يوجد إلا قانون واحد هو الوحي الإلٰهي[50].

وهكذا كانت التشريعات المتأتية من القرآن أو السنّة أو من الصحابة عائقاً أمام ظهور تشريع وضعي، لذلك لمّا كانت الضرورة تستدعي سنّ بعض الأحكام الوضعية كان لزاماً على الفقيه أو الأصولي أن يجد لها تبريراً يدرجها ضمن خانة من خانات أصول الفقه ومصادره. لكن هل يمكن في عصرنا هذا أن ندمج حقوق الإنسان والقيم الحديثة في إطار أصول الفقه وإسباغ المشروعية عليها؟ لقد حاول بعض الدارسين السلفيين أن يبرهن على تأصل القيم الحديثة في التراث الإسلامي، كالديمقراطية والمجتمع المدني[51]، غير أنّ هذه المحاولات تنطوي على إسقاطات ومغالطات صريحة، لأنّها تسكت عن مواطن الحرج والإشكال. فالفكر الأصولي يتأسس على مصادرة رئيسيّة تتمثّل في أن جميع أعمال الإنسان تخضع للدين ولا مشروعية لها إلا منه. لكن الفكر الحديث لا يقرّ هذا الرأي، لأنّ أنشطة الإنسان قد تستند إلى مصادر غير دينيّة تضفي عليها الشرعية. وبهذا تختلّ القاعدة التي يستند إليها الفكر الأصولي والفكر الديني عامة.

ولئن كانت **المدوّنة الأصولية**، سنيّة كانت أو إباضية أو شيعة، تستهجن الآخر المخالف عقائديًا وترميه بالابتداع وتضعه خارج أهل الحق والجماعة، فإن منظومة حقوق الإنسان ترفض هذا الموقف، لأن حرية الاعتقاد من الحقوق الراسخة في القوانين والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، وبمقتضى هذا الحق يمكن للإنسان الانتماء إلى أي دين أو عقيدة شاء، والتعبير عن ذلك بشكل علني أو غير علني، سواءٌ عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم. ويتضمّن هذا الحقّ أيضاً

(50) انظر:

Lewis, Bernard, *Que s'est il passé? L'islam, l'occident et la modernité*, Gallimard, cité par Eric Conan, *ce que l'on n'ose pas dire sur l'islam*, «l'Express», 12 septembre, 2002.

(51) انظر مثلاً عبد المجيد الأنصاري، **جذور المجتمع المدني ومظاهره في الفكر والمجتمع الإسلامي**. وهو بالموقع:

www.balagh.com/islam/xn1c6btc.htm

حقّ الإنسان في التحلّل من دينه أو الخروج منه، وهذا يتعارض مع التحريم الشرعي للردّة عن طريق الحديث **«من بدّل دينه فاقتلوه»**.

وإذا كانت المساواة ركناً ركيناً لحقوق الإنسان باعتبار البشر سواسية من حيث الطبيعة ولم يتفرّقوا بعد ذلك إلا بسبب الجشع والاضطهاد، فإن **المدوّنة الأصوليّة** تكرّس ضروباً من اللامساواة تتجلّى خاصّة في أفضليّة العالم على العامّي، والسيّد على العبد، والرجل على المرأة، والحاكم على الرعيّة. وهذا ليس بغريب على الفكر الديني، ذلك أنّه من خلال هذه الآراء يعيد إنتاج العلاقة غير المتوازنة بين اللّه وعبيده أو بين الرسول وأمّته.

ولا يقف التناقض بين أصول الفقه والقيم الحديثة عند هذا الحدّ، بل إنّه يشمل مجالات أخرى من أهمّها الديمقراطية، ففي حين يعلن الباحثون التقليديون أن الشورى المأمور بها في القرآن علامة على وجود الديمقراطية في الإسلام، تصرّ أصول الفقه على ضرورة طاعة الحاكم حتى إن كان ظالماً ومغتصباً للسلطة. ويرد هذا الرأي في سياق تحالف السلطتين العلمية والسياسية لاحتكار خيرات المجتمع وتغييب إرادة الأغلبية من العامة والرقيق والنساء. وقد أدّى هذا إلى تغلغل الاستبداد في النظم الحاكمة للمسلمين وأضحى خاصية مميّزة لهم، فسمّي الاستبداد الشرقي.

وكان يمكن لبعض أصول الفقه، وخاصّة منها الإجماع، أن تحمل طاقة التجديد وملاءمة الأوضاع المستجدة إذا كانت مبنيّة على أسس ديمقراطية ومتعلقة باتجاهات الأغلبية[52]، إلا أنّها ارتدّت إلى الماضي وأقرّت قواعد تكثف حضور الماضي في مقابل تغييب الحاضر والمستقبل، فحكمت على نفسها بالجمود. ولعلّ ما زاد في غربة المنظومة الأصولية عن العصر الحديث وقيمه تبنّيها فكرة الحقيقة المطلقة الواحدة الثابتة في النصوص الدينية ومبدأ العصمة في الإجماع وغيره، وهذا يتنافى مع الفكر الحديث القائم على نسبية الحقيقة وتعدّدها. وإذن لا توجد حقيقة مطلقة ثابتة حتى في مجال الأديان، لأنّها استخدمت لغة البشر القاصرة فاكتسب المطلق صفة النسبي، والكلّي صفة الجزئي. وينجرّ عن هذا تداعي كلّ المواقف التي تدعي احتكار الحقيقة الكلية لنفسها وتوصلها إلى المعنى الحقيقي

(52) انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص 167.

للنص الديني، فالحقيقة مفهوم متحوّل نسبيّ خاضع للتاريخ شهد تغيّراً حاسماً في العصر الحديث، ذلك أنّه وقع ردّ الاعتبار للخطإ، والخطأ الأساسي يتمثّل في ادعاء امتلاك الحقيقة من جانب واحد[53]. وقد أكّد نيتشه أن الخطأ شرط ملازم للوجود كما هو شرط للمعرفة. وإذن فإن البحوث الحديثة حول الحقيقة تبيّن أنه من الأجدر النظر إليها من منظار الاحتجاب والانكشاف لا من منظور الحضور[54]. وإن أخذنا بهذه الآراء ينبغي أن نأخذ بالضرورة بالتسامح مبدأ يضبط صلتنا بالآخر المخالف لنا فكريًا أو عقائديًا، وبحقّ الاختلاف جسراً إلى مجتمع ثريّ بتنوّعه قادر على الاستفادة من تعدّد قواه واتجاهاته الفكرية والسياسية.

على هذا الأساس يمكن أن نقرّ أنّ أصول الفقه والقواعد الأصولية التي أقرّتها **المدوّنة الأصولية** ارتبطت بالعصور القديمة وانبثقت نتيجة حاجات تاريخية خاصة بمجتمعات القرون الأولى للهجرة. وكلّ محاولة لزرع هذه الأصول في الواقع الحديث محكوم عليها بالفشل، لأنّها تشبه محاولة زرع عضو فاقد للحياة في جسم حي. والاكتفاء بتطعيم المنهج الأصولي بما يبدو ملائماً لروح العصر لم يعد مقبولاً، لأنّ ذلك المنهج له منطقه الداخلي ولا يتسنّى تنقيحه دون تشويهه[55]. ومن هذا المنطلق نشاطر رأي بعض الدارسين المتمثّل في أنّ العقل المتلبّس بأحوال العمران هو وحده القادر على صناعة المعنى وتحديد الدلالة من أجل التشريع لوجود مجتمعي متوازن[56]، وهذا التشريع لا يمكن أن يحقّق أهدافه إن لم يكن إنسانياً ينزع المركزيّة من رجال الدين ويجعل كرامة الإنسان وحريته غاية مثلى ويتّصف بالديمقراطية والتعلّق بحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية، والإيمان بالنسبيّة ورفض الوثوقيّة. وهذا لا يتحقّق في نظرنا إلا عن طريق ثورة فكرية لا

(53) انظر:

Morin, Edgar, *L'erreur de sous estimer l'erreur*, in. *Science avec conscience*, Paris, 1982, pp. 242-246.

(54) راجع سالم يفوت، **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، ص 24 ـ 25.

(55) عبد المجيد الشرفي، **الشافعي أصوليًا بين الاتباع والابتداع**، المرجع المذكور، ص 30.

(56) راجع المنصف بن عبد الجليل، «منزلة العقل في التشريع الإسلامي، المساقاة نموذجاً»، **جريدة الصباح التونسية**، 28 شباط/ فيفري، 1992.

تقف عند عتبات المسلّمات الأصولية والمدوّنات التي مُنع النظر والاجتهاد فيها، بل تتخطاها وتتجرّأ عليها لإعادة فحص كلّ ما وصلنا من القدامى دون استثناء، أي نصّ مهما بلغت قداسته وأيّ مجال مهما طغت بداهته وحرمته، كمجال العبادات.

إن دخولنا الحداثة وإسهامنا فيها والإضافة إليها مرتهن في نظرنا بمسألة حارقة ملحّة هي تجديد أصولنا الاعتقادية والفكرية بكلّ جرأة ومسؤولية. ولن يكون ذلك التجديد ناجعاً وفعّالاً إلا إذا تجنّب الحلول التلفيقيّة واتصف بالجذرية. فمن دون قطع جذريّ مع ما يعرقل تطوّرنا واتساقنا مع العصر سنبقى على هامش التاريخ ونحكم على أنفسنا بالتبعيّة الدائمة للحضارة الغالبة. لكنّ هذا لا يعني قطع صلتنا بما في تراثنا وعلومنا من نقاط ضوء تتناسب وفكرنا الحديث، من قبيل بعض آراء المعتزلة وغيرهم.

# المصادر والمراجع

## قائمة المصادر[1]

## I- المصادر الأصولية السنّيّة

### 1 ـ المصادر الشافعية


* محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ)

- **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1979.
- **جماع العلم** (يوجد في الجزء 7 من كتاب **الأم**)، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984.

* أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت 476 هـ)

- **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1980.
- **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، ط1، دمشق ـ بيروت، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، 1995.
- **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، (مجلدان).

* إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت 478 هـ)

- **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، قطر، 1399 هـ، (مجلدان).
- **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

* أبو المظفر منصور السمعاني (ت 489 هـ)

- **قواطع الأدلّة في الأصول**، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، (مجلدان).


(1) هذه القائمة رتّبنا الأعلام فيها داخل كل مذهب أو فرقة وفق الترتيب التاريخي.

* أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505 هـ)
- **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1970.
- **المستصفى في علم الأصول**، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.
* فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606 هـ)
- **المحصول في علم أصول الفقه**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، (مجلدان).
* سيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت 631 هـ).
- **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1986، (مجلدان).
* ابن التلمساني عبد اللّه بن محمد بن علي (ت 644 هـ)
- **شرح المعالم في أصول الفقه**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1999، (مجلدان).
* شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت 656 هـ)
- **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق محمد أديب صالح، ط5، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987.
* بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللّه (ت 794 هـ)
- **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد اللّه العاني، ط2، الكويت، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغردقة، 1992، (6 أجزاء).

## 2 ـ المصادر الأصولية الحنفية

* أحمد بن علي الرازي الجصّاص (ت 370 هـ)
- **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل جاسم النشمي، ط1، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1985، (4 مجلدات).
* أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت 450 هـ)
- **المحرّر في أصول الفقه**، تعليق أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996 (جزآن في مجلد واحد).
* فخر الإسلام أبو الحسن علي البزدوي (ت 482 هـ)
- **أصوله**، على هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري (ت 730 هـ)، تحقيق محمد المعتصم باللّه البغدادي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991، (4 مجلدات).
* علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت 538 هـ أو 540 هـ)
- **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، دراسة وتحقيق عبد الملك عبد الرحمان السعدي، ط1، العراق، مطبعة الخلود، 1987، (مجلدان).

* أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي (توفي في النصف 1 من ق6 هـ. كان حيًا سنة 539 هـ)
- **كتاب في أصول الفقه (أصول اللامشي)**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995.
* محمد بن عبد الحميد الإسمندي (ت 552 هـ)
- **بذل النظر في الأصول**، تحقيق محمد زكي عبد البر، ط1، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1992.
* جلال الدين عمر الخبّازي (ت 691 هـ)
- **المغني في أصول الفقه**، تحقيق محمد مظهر بقا، ط2، مكة، جامعة أم القرى، 1422 هـ ـ 2001م.
* نظام الدين الشاشي (عاش في القرن السابع للهجرة)
- **أصول الشاشي (مختصر في أصول الفقه)**، تحقيق محمد أكرم الندوي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000.
* عبيد اللّه صدر الشريعة الأصغر (ت 747 هـ)
- **التنقيح**، ضمن «التلقيح شرح التنقيح» لنجم الدين الدركاني، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001.
* محمد بن عبد اللّه بن أحمد التمرتاشي الغزي (كان حيًا سنة 1007 هـ)
- **الوصول إلى قواعد الأصول**، تحقيق محمد شريف مصطفى أحمد سليمان، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000.
* عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت 1119 هـ)
- **فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (على هامش المستصفى من علم الأصول للغزالي)**، ط1، مصر، دار صادر، 1322 هـ.

## 3 ـ المصادر الأصولية المالكية

* أبو الحسن علي بن عمر بن القصّار المالكي (ت 397 هـ)
- **المقدّمة في الأصول**، تحقيق محمد بن الحسين السليماني، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1996.
* أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403 هـ)
- **التقريب والإرشاد «الصغير»** تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998، (3 مجلدات).
* أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474 هـ)
- **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986.

- **الإشارات في أصول الفقه المالكي**، تحقيق نور الدين مختار الخادمي، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 2000.

* أبو عبد اللّٰه محمد بن علي المازري (ت 536 هـ)

- **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، دراسة وتحقيق عمّار الطالبي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2001.

* أبو بكر محمد بن العربي (ت 543 هـ)

- **المحصول في أصول الفقه**، ط1، عمّان، دار البيارق، 1999.

* أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد (ت 595 هـ)

**الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تحقيق جمال الدين العلوي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994.

* الحسين بن رشيق المالكي (ت 632 هـ)

- **لباب المحصول في علم الأصول**، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001، (مجلدان)

* أبو عمرو عثمان المعروف بابن الحاجب (ت 646 هـ)

- **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، تحقيق محمد بدر الدين النعساني الحلبي، ط1، مصر، 1326 هـ.

* شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ)

- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دمشق، دار الفكر، 1973.

- **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط3، بيروت، المكتبة العصرية، 1999، (9 مجلدات).

* أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت 741 هـ)

- **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، نشر بالموقع التالي على الإنترنت www.al-razi.net وقد حققه محمد علي فركوس، ط 1، الجزائر، 1990.

* أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد التلمساني (ت 771 هـ)

- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.

* أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني (ت 773 هـ)

- **تحفة المسؤول في شرح مختصر السول**، تحقيق الهادي بن الحسين شبيلي، ط1، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002، (4 مجلدات)

* أحمد بن عبد الرحمان الزليطني المشهور بحلولو (ت 898 هـ)

- **شرح شرح تنقيح الفصول** (على هامش شرح تنقيح الفصول للقرافي)، المطبعة التونسية، 1910.

- **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، ط2، الرياض، مكتبة الرشد، 1999.

* أبو عبد اللّه محمد الرعيني الشهير بالحطّاب (ت 954 هـ)

- **قرّة العين لشرح ورقات إمام الحرمين**، تعليق جلال علي عامر الجهاني، وهو بالإنترنت على الموقع www.al-razi.net.

## 4 ـ المصادر الأصولية الحنبلية

* أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري (ت 428 هـ)

- **رسالة في أصول الفقه**، تحقيق موفق بن عبد اللّه القادر، ط1، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1992، (197 ص).

* محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذاني (ت 510 هـ)

- **التمهيد في أصول الفقه**، الجزآن 1 و2، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، الجزآن 3 و4، تحقيق محمد بن علي بن إبراهيم، ط1، جدة، دار المدني، 1985، (4 مجلدات).

* أبو الوفاء علي بن عقيل (ت 513 هـ)

- **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق جورج المقدسي، ط1، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1996، 1996.

* موفق الدين عبد اللّه بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 620 هـ)

- **روضة الناظر وجُنة المناظر**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981.

* نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت 716 هـ)

- **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، (3 مجلدات).

* آل تيمية، مجد الدين عبد السلام وشهاب الدين عبد الحليم وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم

- **المسوّدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني، (د.ت).

* أبو عبد اللّه محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (ت 751 هـ)

- **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، تحقيق محمد المعتصم باللّه البغدادي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1996، (4 مجلدات).

* علي بن محمد علاء الدين المعروف بابن اللحام (ت 803 هـ)

- **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد مظهر بقا، ط2، مكة، جامعة أم القرى، 1422 هـ - 2001 م.

- **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلّق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

* محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجّار (ت 972 هـ)
- **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، دمشق، دار الفكر، 1980.

## 5 ـ المصادر الظاهرية

* أبو محمد علي بن حزم (ت 456 هـ)
- **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق لجنة من العلماء، ط2، بيروت، دار الجيل، 1987، (8 أجزاء في مجلدين).
- **النبذة الكافية في أصول أحكام الدين**، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري، ط1، القاهرة/ بيروت، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1991.
- **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1960.

## II- المصادر الأصولية غير السنّيّة

## 1 ـ المصادر الاعتزالية

* القاضي أبو الحسن عبد الجبار (ت 415 هـ)
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 17 : الشرعيات، تحقيق أمين الخولي، ط 1، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1963.
* أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت 436 هـ)
- **المعتمد في أصول الفقه**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، (مجلدان)
- **شرح العمد**، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، ط1، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1410هـ ـ 1990 م، (مجلدان).

## 2 ـ المصدر الإباضي

* أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني (ت 570 هـ)
- **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، ط1، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984، (مجلدان)

## 3 ـ المصادر الشيعية

### أ ـ المصدر الإسماعيلي

* القاضي النعمان بن محمد (ت 351 هـ)
- **اختلاف أصول المذاهب**، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، (د.ت.)

## ب ـ المصادر الأصولية الإمامية


* الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن النعمان (ت 413 هـ)

- **مختصر التذكرة بأصول الفقه**، ضمن «كنز الفوائد» لأبي الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي (ت 449 هـ)، تحقيق عبد الله نعمه، بيروت، دار الأضواء، 1985.

* الشريف المرتضى (ت 436 هـ)

- **الذريعة في أصول الشريعة**، وهو منشور بالإنترنت في جزءين على العنوان التالي:
www.u-of-islam.net

* أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ)

- **العدّة في أصول الفقه**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، ط1، قم، المطبعة: ستاره، 1417هـ.

* العلاّمة الحلّي أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف (ت 726 هـ)

- **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1986.


## المصدران الزيديان


* أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 840 هـ)

- **منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول**، دراسة وتحقيق أحمد علي مطهر الماخذي. وقد تقدم بها لنيل دكتوراه المرحلة الثالثة من المعهد الأعلى للشريعة بالجامعة الزيتونية بتونس. وقد أشرف على هذا العمل الأستاذ المختار بن الطاهر التليلي ونوقش خلال السنة الجامعية 1988 ـ 1989. وقد طبع بصنعاء، ط1، دار الحكمة اليمانية، 1992.

* محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ)

- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاّق، ط1، دمشق، دار ابن كثير، 2000.

# قائمة المراجع

## I - في اللسان العربي


- الآمدي، **الإمامة من أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1992.
- الأبي، **شرح الأبي على مسلم (إكمال إكمال المعلم)**، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- أبو رية (محمود)، **أضواء على السنة المحمدية**، ط5، بيروت، مؤسسة الأعلمي، (د.ت.).
- أبو زهرة (محمد)، **أبو حنيفة**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947.

  ـــــ. **الإمام زيد**، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1959.

  ـــــ. **ابن حزم**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978.
- أبو زيد (أحمد)، **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**، ط1، الرباط، مكتبة المعارف، 1986.

  ـــــ. **مقدّمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن**، ط1، الرباط، دار الأمان للنشر والتوزيع، 1989.
- أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990.

  ـــــ. **الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية**، ط1، مصر، سينا للنشر، 1992.
- أبو سليمان (عبد الوهاب إبراهيم)، **الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية**، ط2، جدّة، دار الشروق، 1984.
- أبو العرب (محمد بن أحمد)، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، تونس، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1985.
- أبو عوض (عاطف شكري)، **الزندقة والزنادقة**، عمّان، دار الفكر، (د.ت.).
- ابن الأثير (عز الدين) **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).

  ـــــ. **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، 1995.
- إخوان الصفا، **الرسائل**، تونس، دار المعارف، 1985.
- الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، تقديم الشيخ محسن العراقي، تحقيق جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، (د.ت.).

- أركون (محمد)، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ط1، لندن، دار الساقي، 1991.
- الاسفراييني، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة**، القاهرة، مطبعة الأنوار، 1940.
- الإسكافي (أبو جعفر)، **شرح نهج الحميدي**، مصر، (د.ت.).
- إسماعيل (شعبان محمد)، **تهذيب شرح الأسنوي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، مصر (د.ت.).
- الأسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، القاهرة، المطبعة السلفيّة، 1343 هـ.
- الأشعري (أبو الحسن)، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق هلموت ريتر، ط3، فيسبادن، دار فرانزشتاينر، 1980.
- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، دار الفكر، 1957.
- الألوسي، **روح المعاني**، بيروت، دار الفكر، (د.ت.).
- إمام (محمد كمال الدين)، **أصول الفقه الإسلامي**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996.
- الأميني (عبد الحسين أحمد)، **الغدير في الكتاب والسنة**، ط4، بيروت، دار الكتاب العربي، 1977م.
- الأنصاري (زكريا)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلّاب**، ط1، بيروت، 1418 هـ.
- الأنصاري (محمد بن أحمد الرملي)، **غاية البيان شرح زيد بن رسلان**، بيروت، دار المعرفة، (د.ت.).
- الأنطاكي (داود)، **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**، القاهرة، المطبعة الأزهرية، 1324 هـ.
- الإيجي (عضد الدين)، **شرح مختصر ابن الحاجب**، ط2، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983.
- الأيوبي (محمد هشام)، **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، عمّان، دار الفكر، (د.ت.).
- باجو (مصطفى بن صالح)، **أبو يعقوب الورجلاني وفكر الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي**، ط1، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1995.
- الباجي (أبو الوليد)، **المنتقى**، القاهرة، 1331 هـ.
- الباقلاني (أبو بكر)، **نكت الانتصار لنقل القرآن**، تحقيق محمد زغلول سلام، مصر، (د.ت.).

ـــــ. **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، بيروت، 1959.

ـــــ. **إعجاز القرآن**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط1، بيروت، 1991.

- البخاري، **الصحيح** (انظر : **موسوعة السنة**).

- بخاري (برهان)، **دراسات حديثية في المصطلح**، ط1، دمشق، 1995.
- ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد اللّه بن عبد المحسن التركي، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981.
- بدوي (عبد الرحمان)، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط2، مصر، سينا للنشر، 1993.
- البرّادي (أبو القاسم بن إبراهيم)، **الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطبقات**، (د.م.)، 1306 هـ.
- بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، مصر، دار المعارف، 1962.
- البرّي (زكريا)، **أصول الفقه الإسلامي**، مصر، 1977.
- ابن بطة، **الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة**، تحقيق هنري لاووست، دمشق، المعهد الفرنسي، 1958. (مع ترجمة للفرنسية بعنوان La profession de foi d'Ibn Batta).
- ابن بطوطة، **رحلته**، بيروت، 1985.
- البغا (مصطفى ديب)، **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ط3، دمشق، دار القلم/دار العلوم الإنسانية، 1999.
- البغدادي (الخطيب) **تاريخ بغداد**، مصر، مكتبة الخانجي، 1931.

  ـــــ. **الفقيه والمتفقه**، ط2، بيروت، 1980.

  ـــــ. **الكفاية في علم الرواية**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

  ـــــ. **شرف أصحاب الحديث**، تحقيق محمد سعيد خطيب أرغلي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- البغدادي (عبد القاهر)، **أصول الدين**، ط1، إستانبول 1928، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981.

  ـــــ. **الفرق بين الفرق**، بيروت، دار الجيل - دار الآفاق الجديدة، 1987.
- البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد اللّه، ط3، مصر، دار المعارف، 1987.
- بلاّ (شارل)، **الجاحظ والمرأة**، «حوليّات الجامعة التونسيّة»، العدد 25، 1986.
- بلعيد (الصادق)، **القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام**، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999.
- بليخانوف (جورج)، **تطوّر النظرة الواحدية إلى التاريخ**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1975.
- البنّا (جمال)، **نحو فقه جديد**، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 2000.
- البنّاني، **حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للسبكي**، ط2، مصر، (د.ت.).
- البهوتي (منصور بن يونس)، **الروض المربع بشرح زاد المستنقع**، الرياض، 1390 هـ.

  ـــــ. **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، 1402 هـ.

- البوطي (محمد سعيد رمضان)، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق، المكتبة الأموية، (د.ت.).
- بيرغر (بيتر وتوماس لوكمان)، **البنية الاجتماعية للواقع دراسة في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادار، ط1، عمّان/ الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 2000.
- البيهقي، **السنن الكبرى**، إعداد يوسف عبد الرحمان المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، 1413 هـ/ 1992م.
- الترمانيني (عبد السلام)، **أزمنة التاريخ الإسلامي**، ط1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981.
- الترمذي، **الصحيح** (انظر **موسوعة السنة**).
- التستري (أسد الله)، **كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع**، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، (د.ت.).
- التميمي، **الطبقات السنيّة في تراجم الحنفية**، مصر، (د.ت.).
- التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، بهامش الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط1، مصر، 1351 هـ.
- التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، إستانبول، 1984.
- ابن تيمية (أحمد)، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمان محمد، قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية، (د.م.)، (د.ت.).

  ـــــ. **علم الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985.

  ـــــ. **الردّ على المنطقيين**، ط2، لاهور/ باكستان، إدارة ترجمان السنة أيبك رود 1396 هـ / 1976م

  ـــــ. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، (د.م.)، 1406 هـ.
- ابن تيمية (مجد الدين)، **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد**، ط2، الرياض، 1404 هـ.
- ابن تيمية وابن قيّم الجوزية، **رسالتان في معنى القياس**، ط1، عَمّان، دار الفكر، 1987.
- التيواجني (مهني بن عمر)، **أشعّة من الفقه الإسلامي**، الفقه والتشريع مدخلاً وتاريخاً، ط1، عُمَان، مطابع النهضة، 1996.
- الجابري (محمد عابد)، **بنية العقل العربي**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.

  ـــــ. **تكوين العقل العربي**، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.
- الجاحظ، **العثمانية**، مصر، دار الكتاب العربي، 55.19

  ـــــ. **رسائله**، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، القاهرة، 1979.

  ـــــ. **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، القاهرة، مؤسسات الخانجي، (د.ت.).
- جب (هاملتون)، **نظرية الماوردي في الخلافة**، ضمن «دراسات في حضارة الإسلام»، ترجمة إحسان عبّاس، بيروت، 1974.

- الجبري (عبد المتعال محمد)، **الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي**، ط1، مصر، 1961.
- جدعان (فهمي)، **المحنة**، ط1، عمّان، دار الشروق، 1989.
- الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، القاهرة، 1961.
- الجرجاني (علي بن محمد)، **التعريفات**، بيروت، مكتبة الحياة، 1985.
- الجزائري (طاهر)، **التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، 1992.
- ابن الجزري - **غاية النهاية في طبقات القرّاء**، القاهرة، 1932.
  ــــ. **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، مصر، 1948.
- ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق رضا الهمامي، ط1، صيدا/ لبنان، المكتبة العصرية، 2003.
- الجشمي (الحاكم)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، تونس، 1994.
- الجصّاص (أبو بكر)، **أحكام القرآن**، إستانبول، مطبعة الأوقاف الإسلامية، 1335 هـ.
- الجعبيري (فرحات)، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، تونس، المعهد القومي للفنون والآثار، 1975.
- جعفر(خضير)، **الشيخ الطوسي مفسراً**، ط1، قم، 1420 هـ.
- جعيط (محمد العزيز)، **الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية**، ط2، تونس، مكتبة الاستقامة، (د.ت.).
- جعيط (محمد)، **منهج التحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح**، تونس، مطبعة النهضة، 1921 ـ 1926.
- ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ط3، قطر، دار الثقافة، 1988.
- ابن الجوزي (أبو الفرج)، **أحكام النساء**، بيروت، 1988.
  ــــ. **تلبيس إبليس**، مصر، 1928 (بيروت، المكتبة العصرية، 2003).
  ــــ. **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403 هـ.
  ــــ. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بغداد، الدار الوطنية للنشر والتوزيع، 1990.
  ــــ. **نواسخ القرآن**، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1992.
- جولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، القاهرة، 1955.
- جونثالت أنخل، **تاريخ الفكر الأندلسي**، القاهرة، 1955.
- جوهري (طنطاوي)، **تفسير الجواهر**، ط2، مصر، 1350 هـ.
- الجويني - **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، مصر، مكتبة الخانجي، 1950.
  ــــ. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط1، قطر، 1979.
- ابن الحاجب، **مختصر المنتهى**، ط2، بيروت، 1983.

- حاجي خليفة، **كشف الظنون**، إستانبول، 1360 هـ/ 1941م.
- الحارثي (سالم بن حمد)، **العقود الفضية في أصول الإباضية**، عُمَان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1983.
- الحاكم النيسابوري - **معرفة علوم الحديث**، ط1، بيروت، دار إحياء العلوم، 1986.
ـــــ. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.
- الحبش (محمد)، **القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية**، دمشق، دار الفكر، 1999.
- ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف، 1335 هـ.
ـــــ. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصر، 1348 هـ.
ـــــ. **تلخيص الحبير**، المدينة المنورة، 964.1
- الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، (د.ت.).
- الحدّاد (الطاهر)، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1972.
- ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ط2، مصر، 1965.
- الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول**، ط7، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2002.
- حرتياني (سليمان)، **توظيف المحرّم**، ط1، دمشق، دار الحصاد، 2000.
- ابن حزم، **المحلّى**، ط1، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، 1351 هـ.
ـــــ. **التقريب لحد المنطق**، ضمن «رسائل ابن حزم»، تحقيق إحسان عبّاس، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.
ـــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.
ـــــ. **مراتب الإجماع**، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- حسن (محمد) وآخرون : **المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي**، كتاب جماعي بإشراف الهادي التيمومي، تونس، بيت الحكمة، 1999.
- الحسني (هاشم معروف)، **دراسات في الحديث والمحدّثين**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (د.ت.).
- الحطاب (محمد الرعيني)، **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، مصر، 1328 هـ.
ـــــ. **الكافي في القراءات السبع**، ط1، بيروت، 2000.
- الحكيم (محمد تقي)، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ط2، بيروت، دار الأندلس، 1979.
- **الحلّي، كشف المراد، مؤسسة الإمام الصادق**، (د.م.)، (د.ت.).
- الحموي (ياقوت)، **معجم الأدباء**، مصر، 1936.
- الحميري (أبو سعيد نشوان)، **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى، ط2، بيروت، دار آزال للطباعة والنشر، 1985.

- ابن حنبل (أحمد)، **المسند**، (انظر : **موسوعة السنة**).
- ابن الحنبلي (ناصح الدين عبد الرحمان)، **أقيسة النبي**، تحقيق أحمد حسن جابر علي أحمد الخطيب، بيروت، المكتبة العصرية، 1994.
- حنفي (حسن)، **التراث والتجديد**، تونس، مكتبة الجديد، (د.ت.)، (ط1، مصر، 1980).
- ابن خالويه، **الحجة في القراءات السبع**، ط4، بيروت، 1401 هـ.
- خان (محمد صدّيق حسن)، **حسن الأسوة بما ثبت من اللّه ورسوله في النسوة**، بيروت، دار الرائد العربي، (د.ت.).
- الخربوطلي (علي حسن)، **عشر ثورات في الإسلام**، ط1، بيروت، دار الآداب، 1968.
- الخرشي (محمد)، **الشرح الكبير على متن خليل (شرح الخرشي)**، مصر، 1317 هـ.
- الخضر حسين (محمد)، **رسائل الإصلاح**، الدمام، المملكة العربية السعودية، دار الإصلاح، (د.ت.).
- الخطيب (محمد عجاج)، **أصول الحديث**، علومه ومصطلحه، بيروت، دار الفكر، 1989.
- خلاّف (عبد الوهاب)، **علم أصول الفقه**، ط7، مصر، دار القلم، 1956.
- ابن خلدون (عبد الرحمان)، **المقدّمة**، ط2، بيروت، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
- ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر- دار بيروت، 1969.
- الخمليشي (أحمد)، **الفكر الفقهي ومنطلقات علم أصول الفقه**، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2000.
- الخوارزمي، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، مصر، 1330 هـ.
- الخيّاط، **الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد**، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1988.
- الخيون (رشيد)، **جدل التنزيل**، ط1، كولونيا ـ ألمانيا، دار الجمل، 2000.
- الدارقطني، **سننه**، تحقيق السيد عبد اللّه هاشم يماني، بيروت، دار المعرفة، 1386هـ/ 1966.
- الدارمي، **الرد على الجهمية**، ط4، بيروت، 1982.
- أبو داود، **السنن** (انظر : **موسوعة السنّة**).
- الداودي، **طبقات المفسّرين**، ط1، بيروت، 1983.
- الدبوسي، **تأسيس النظر**، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994.
- الدركاني (نجم الدين)، **التلقيح شرح التنقيح لصدر الشريعة**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001.
- الدسوقي (محمد)، **حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين**، ط2، مصر، 1329 هـ.
- الدشراوي (فرحات)، **مسألة الزنديق أبي الخير وصفة الشهادات عليه**، «حوليات الجامعة التونسية»، العدد1، 1964.

- ابن دقيق العيد، **شرح الأربعين حديثاً النووية**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، (د.ت.).
- ابن أبي الدم (شهاب الدين إبراهيم)، **أدب القضاء**، ط1، بيروت، 1987.
- الدمياطي، **إعانة الطالبين**، بيروت، دار الفكر، (د.ت.).
- الدهلوي (ولي اللّه)، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ط1، بيروت، دار النفائس، 1977. (الطبعة المعتمدة: ط8، 1993).
- الديب (عبد العظيم)، **فقه إمام الحرمين الجويني، خصائصه أثره منزلته**، ط2، القاهرة، دار الوفاء، 1988.
- الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ط2، حيدرآباد الدكن، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1333 هـ.
- الذهبي -**سير أعلام النبلاء**، ط2، بيروت، 1984.

ــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محمد علي البجاوي، فتحية علي البجاوي، بيروت، دار الفكر العربي (د.ت.).

ــــ. **تاريخ الإسلام**، تحقيق عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987-1990.

- ذويب (حمادي)- **النظّام أصولياً**، بحث مرقون محفوظ بقسم الدوريّات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس.
- ذويب (حمادي) ـ **السنة أصلاً من أصول الفقه إلى نهاية القرن الخامس للهجرة**، شهادة تعمق في البحث، أشرف عليها الأستاذ عبد المجيد الشرفي ونوقشت سنة 1993، وصدرت بعنوان «السنّة بين الأصول والتاريخ»، ط1، بيروت، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري/ المركز الثقافي العربي، 2005.

ــــ. **الإجماع والقياس والعُرف عند الأصوليين حتى القرن السادس للهجرة**، ط1، تونس، المركز القومي البيداغوجي، 1998.

ــــ. **إشكالية المتشابه في قراءات الأصوليين**، «مجلة دراسات مغاربيّة»، الدار البيضاء، العدد 7، 1998.

ــــ. **التأليف الأصولي في المذهب المالكي**، «دراسات مغاربية»، العدد 13، 2001.

- الرازي (ابن أبي حاتم)، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، ط1، بيروت، 1952.
- الرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان)، **الزينة في الكلمات العربية الإسلامية**، ضمن كتاب «الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية» لعبد اللّه سلّوم السامرائي، ط3، لندن ـ بغداد، دار واسط للنشر، 1988.
- الرازي (فخر الدين)، **تفسيره (مفاتيح الغيب)**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.

ــــ. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ.

- الرازي (محمد بن زكريا)، **رسائل فلسفية**، ط4، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980.
- ابن الراوندي، **فضيحة المعتزلة**، بيروت، دار منشورات عويدات، 1975-1977.
- الراوي (عبد الستار)، **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1400 هـ/ 1980.
- ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مصر، 1346 هـ.
ـــــ. **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، (د.م.)، مطبعة السنّة المحمدية، 1952.
- ابن رشد (الحفيد)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1998.
ـــــ. **تلخيص السياسة**، بيروت، دار الطليعة، 1998.
- رشيد رضا (محمد)، **تفسير المنار**، ط2، بيروت، دار الفكر، 1973.
- الرماني، **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد أحمد خلف اللّه - محمد زغلول سلام، مصر، (د.ت.).
- روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة بولس غانم، بيروت، اللجنة اللبنانية الدائمة لترجمة الروائع، 1972.
- رياض (محمد)، **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**، ط2، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1419 هـ/ 1998 م.
- ريكور (بول)، **الخيال الاجتماعي ومسألة الايديولوجيا واليوطوبيا**، ترجمة منصف عبد الحق، «مجلة الفكر العربي المعاصر»، العدد 66-67، تموز/ جويلية ـ آب/ أوت 1989.
- زاده (بهاء الدين)، **القول الفصل شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة**، تحقيق رفيق العجم، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1998.
- الزحيلي (محمد)، **مرجع العلوم الإسلامية**، ط2، دمشق، دار المعرفة، 1992.
- الزحيلي (وهبة)، **أصول الفقه الإسلامي**، ط1، دمشق، دار الفكر، 1986.
- الزرقاء (مصطفى)، **نظام التأمين : حقيقته والرأي الشرعي فيه**، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984.
- الزرقاني (محمد)، **شرح الزرقاني على موطّأ مالك**، ط1، بيروت، 1411 هـ.
ـــــ. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.
- الزركشي، **خبايا الزوايا**، تحقيق عبد القادر عبد اللّه العاني، ط1، الكويت، 1402 هـ.
ـــــ. **البرهان في علوم القرآن**، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1411 هـ.
ـــــ. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، ط3، بيروت، 1980.
- الزركلي، **الأعلام**، ط8، بيروت، 1989.

- الزعبي (محمد أحمد)، «سوسيولوجيا المعرفة»، مدخل منهجي، **مجلة دراسات عربية**، العدد 5 ـ 6، آذار/ مارس ـ نيسان/ أفريل، 1997.
- الزلمي (مصطفى إبراهيم)، **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**، بغداد، 1991.
- الزمخشري، **الكشّاف**، دمشق، دار الفكر، (د.ت.).
- زيد (مصطفى)، **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، ط1، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، 1954.
- السالمي (أبو عبد اللّه محمد بن حميد)، **شرح طلعة الشمس على الألفية**، عُمان، 1985.
- السبكي (تاج الدين)، **طبقات الشافعية الكبرى**، ط1، مصر، المطبعة الحسينية، (د.ت.).
- السبكي (علي وولده تاج الدين)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984.
- سبيلا (محمد)، **الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.
- السجستاني (أبو داود)، **كتاب المصاحف**، تحقيق آرثرجفري، ط1، مصر، المطبعة الرحمانية، 1936م.
- سحنون، **المدوّنة الكبرى**، القاهرة، 1323 هـ.
- السرخسي، **المبسوط**، القاهرة، 1324 هـ-1331 هـ/ 1906م-1913م (بيروت، 1406هـ).
- سركيس (إلياس يوسف)، **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة**، مصر، 1927.
- سعد (فهمي)، **العامّة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة**، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
- ابن سعد (محمد)، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر/ دار بيروت، 1957.
- السعيد (عبد العزيز)، **ابن قدامة وآثاره الأصولية**، ط2، الرياض، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، 1979.
- السغدي (علي بن الحسن)، **فتاوى السغدي**، ط2، عمّان، 1404 هـ.
- ابن سلامة (رجاء)، «الإجماع بين النظرية والتاريخ»، **مجلة 7 نوفمبر**، العدد 1، تموز/ جويلية، 1988.
- ابن سلامة (هبة اللّه)، **الناسخ والمنسوخ**، ط1، بيروت، الدار العربية للموسوعات، 1989.
- السليني (نائلة)، **تاريخية التفسير**، قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2002.
- السمرقندي (محمد بن أحمد)، **تحفة الفقهاء**، ط1، بيروت، 1405 هـ.
- أبو ستّة (أحمد فهمي)، **العُرف والعادة في رأي الفقهاء**، مصر، 1947.
- السيد (رضوان)، «الشافعي والرسالة»، **مجلة الاجتهاد**، العدد 9، السنة 3، خريف 1990.

ـــــ. «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، **مجلة الاجتهاد**، العدد 13، السنة 4، خريف 1991.

- سيزكين (فؤاد)، **تاريخ التراث العربي**، المملكة العربية السعودية، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1983.
- ابن سينا، **النجاة**، ط1، القاهرة، 1913، (ط2، 1938).
- السيواسي (محمد بن عبد الواحد)، **شرح فتح القدير**، ط2، بيروت، (د.ت.).
- السيوطي، **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، الإسكندرية، 1984.
———. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، 1987.
———. **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
———. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، بيروت، (د.ت.).
———. **الأشباه والنظائر**، مصر، المكتبة التوفيقية، (د.ت.).
- الشاشي (القفال)، **حلية العلماء**، ط1، بيروت، 1400 هـ.
- الشاطبي، **الاعتصام**، بيروت، 1988.
- الشافعي، **أحكام القرآن**، ط1، مصر، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1951.
———. **الأم**، ط2، بيروت، 1973.
- ابن شاهين، **ناسخ الحديث ومنسوخه**، تحقيق الصادق عبد الرحمان الغرياني، ط2، طرابلس/ ليبيا، دار الحكمة، 1996.
- شبارو (عصام محمد)، **قاضي القضاة في الإسلام**، بيروت، دار مصباح الفكر، 1988.
- شحاتة (عبد اللّه محمود)، **علوم القرآن**، ط3، القاهرة، 1985.
- الشربيني (محمد الخطيب)، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، بيروت، دار الفكر، (د.ت.).
- شرف الدين (عبد العظيم)، **ابن قيم الجوزية**، عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوّف، ط1، مصر، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، 1956.
- شرف (عبد الحكيم أحمد)، **بحث في حجّية الأحكام في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**، ط1، مصر، 1988.
- الشرفي (عبد المجيد)، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001.
———. **حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء**، نُشر ضمن أعمال ملتقى «قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي» المنعقد بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس في كانون الثاني/ جانفي، 1986، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، تونس، 1987. ونشر أيضاً ضمن كتابه «لبنات»، تونس، دار الجنوب للنشر، 1994.
———. **الشافعي أصولياً بين الاتباع والإبداع**، «مجلة الاجتهاد»، بيروت، العدد 10-11، 1991. ونشر أيضاً ضمن كتابه «لبنات»، تونس، دار الجنوب للنشر، 1994.

ـــــ. **حول الآيات 183-187 من سورة البقرة**، ضمن «بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين»، كلية الآداب بمنوبة، 1993. ونشر أيضاً في «البنات».
ـــــ. **دروس مناظرة التبريز**، الإجماع، 1987، النسخ وأسباب النزول، 1991-1992.
- **التفسير بين الوحي والتاريخ من خلال الكشاف للزمخشري 1993-1994**، المجتمع والثقافة إلى نهاية القرن الخامس للهجرة، 1998-1999.
- **الشرفي (محمد) والمزغني (علي)**، **مدخل لدراسة القانون**، تونس، المركز القومي البيداغوجي، 1993.
- شلبي (محمد مصطفى)، **تعليل الأحكام**، القاهرة، مطبعة الأزهر، 1947.
- الشماخي (أبو العباس أحمد بن سعيد)، **مختصر العدل والإنصاف**، عُمان، 1984.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، بيروت، دار الفكر، (د.ت.).
- الشوكاني، **البدر الطالع**، ط1، مصر، 1348 هـ. بيروت، (د.ت.).
ـــــ. **القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد**، ط1، القاهرة، 1990.
ـــــ. **فتح القدير**، تحقيق عبد الرحمان عميرة، ط2، المنصورة/مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.
- الشيباني، **الجامع الصغير**، لكنو، 1291 هـ. (الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، ط1، بيروت، 1406 هـ).
ـــــ. **الأصل**، القاهرة، 1954.
ـــــ. **السير**، ط1، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1975.
- ابن أبي شيبة، **المصنف**، ط1، الرياض، مكتبة الرشيد، 1409 هـ.
- الشيرازي (أبو إسحاق)، **التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**، القاهرة، 1951.
ـــــ. **المهذب**، ط2، مصر، 1959.
- الشيرازي (هبة اللّه)، **المجالس المؤيدية**، تحقيق محمد عبد الغفّار، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1994.
- الشيزري (عبد الرحمان)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، ط2، بيروت، دار الثقافة، 1981.
- صبحي (أحمد محمود)، **النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية**، «مجلة عالم الفكر»، المجلد 22، العدد 2، تشرين الأول/أكتوبر ـ تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر، 1993.
- الصدر (حسن)، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، بيروت، دار الرائد العربي، (د.ت.).
- الصدر (رضا)، **الاجتهاد والتقليد**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (د.ت.).
- الصدر (محمد باقر)، **دروس في علم الأصول**، ط2، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1986.
- صدقي (محمد توفيق)، **الإسلام هو القرآن وحده**، «مجلة المنار»، المجلد 9، السنة 1907.
- الصغير (عبد المجيد)، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994.

- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ط2، قيسبادن/ألمانيا، دار فرانزشتاينر، 1982.
- ابن الصّلاح، **مقدّمة في علوم الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989.
ـــــ. **أدب الفتوى**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1992.
- ابن ضويان (إبراهيم)، **منار السبيل في شرح الدليل**، ط2، الرياض، 1405 هـ.
- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى)، **مفتاح السعادة**، ط1، حيدرآباد الدكن، (د.ت.).
- طاع اللّه (محمد)، **أصول الفقه عند المحدَثين دراسة تحليلية نقدية**. شهادة تعمّق في البحث أشرف عليها الأستاذ عبد المجيد الشرفي ونوقشت سنة 1997. منشورات كلية الآداب بالقيروان، 2000.
- الطالبي (عمّار)، **أصول الفقه والاتجاهات المعاصرة في فلسفة القانون**، بحث قُدّم ضمن ندوة «ابن رشد»، تونس، بيت الحكمة 16-21 شباط/فيفري 1998 (عمل مرقون).
- الطالبي (محمد)، **أمّة الوسط**، تونس، سراس للنشر، 1996.
- الطبراني (أبو القاسم سليمان)، **طرق حديث من كذب عليّ متعمدا**، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي، دار عمّار، 1990.
- الطبرسي (أبو علي)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار مكتبة الحياة، (د.ت.).
- الطبري، **تفسيره (جامع البيان في تأويل آي القرآن)**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
ـــــ. **تاريخ الرسل والملوك**، ط3، بيروت، مؤسسة عزالدين للطباعة، 1992.
ـــــ. **تهذيب الآثار**، إخراج محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، (د.ت.).
- الطحاوي (أحمد بن محمد)، **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، ط3، مصر، 1358 هـ.
- الطحاوي (أحمد بن محمد)، **مختصر اختلاف العلماء**، ط2، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1417 هـ.
- الطرابلسي (علاء الدين)، **معين الحكّام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام**، مصر، المطبعة الميمنية، 1310 هـ.
- طعيمة (صابر)، **الإباضية عقيدة ومذهبا**، بيروت، دار الجيل، (د.ت.).
- الطهراني (آغا بزرك)، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ط3، بيروت، دار الأضواء، 1403 هـ/1983م.
- طه (محمد محمود)، **الرسالة الثانية من الإسلام**، د.م.، ود.ت.، (1967).
- الطوسي (محمد بن الحسن)، **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد**، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1986.
ـــــ. **الفهرست**، ط3، بيروت، 1993.
- الطوفي، **مختصر روضة الناظر أو البلبل في أصول مذهب أحمد**، الرياض، مؤسسة النور للطباعة، 1383 هـ.

- ابن عابدين، **مجموعة رسائله**، بيروت، 1978.

ـــــ. **رد المحتار مع الدر المختار**، مصر، (د.ت.).

- ابن عاشور (محمد الطاهر)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ط1، تونس، المطبعة الفنية 1366 هـ.

ـــــ. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.

- ابن عاشور (محمد الفاضل)، **محاضرات**، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999.

- عالية (سمير)، **نظام الدولة والقضاء والعُرف في الإسلام**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997.

- ابن عامر (توفيق)، **الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة**، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، 1996.

- دروس مناظرة التبريز، **التفكير المقاصدي وأثره في التشريع**، الشاطبي في الموافقات نموذجا 1999 ـ 2000، الكتاب أصلا من أصول التشريع، 2000 ـ 2001، منزلة الاجتهاد في الفكر الأصولي إلى نهاية القرن الثامن للهجرة، 2003 ـ 2004.

- العامري (أبو الحسن محمد)، **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مصر، دار الكاتب العربي، 1967.

- العاملي (محمد مكي)، **القواعد والفوائد**، ط1، النجف، (د.ت.).

- ابن عبد البر، **التمهيد**، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387 هـ.

ـــــ. **جامع بيان العلم وفضله**، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، (د.ت.).

ـــــ. **الانتقاد في فضل الصلاة للأئمّة**، بيروت، (د.ت.).

- عبد الجبار (القاضي)، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، مصر، 1329 هـ.

ـــــ. **إعجاز القرآن**، الجزء 16 من كتاب **المغني**، تحقيق أمين الخولي، ط1، مصر، مطبعة دار الكتب، 1960.

ـــــ. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط1، مصر، مكتبة وهبة، 1965.

ـــــ. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تونس، 1974.

- ابن عبد الجليل (المنصف)، **منزلة العقل في التشريع الإسلامي**، المساقاة نموذجاً، «جريدة الصباح التونسية»، 28 شباط/فيفري 1998.

- عبد الحميد (عمر مولود)، **حجّيّة القياس في أصول الفقه الإسلامي**، بنغازي/ليبيا، جامعة قاريونس، 1988.

- عبد الخالق (عبد الغني)، **حجّيّة السنّة**، ط1، شتوتغارت/ألمانيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، 1986.

- عبد الرازق (مصطفى)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، 1944.

- العبدري (محمد بن يوسف)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ط2، بيروت، 1398 هـ.

- ابن عبد السلام (العز)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة، المكتبة الحسينية، 1934.
ـــــ. **الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1966.
- عبد النبي (فاضل)، **التعريف بالقاضي عبد الجبار وأعماله الفكرية**، مجلة كلية الآداب بفاس، العدد 01، 1989.
- عبد الوهاب (القاضي)، **الإشراف على مسائل الخلاف**، القاهرة، مطبعة الإرادة (د.ت.).
- أبو عبيد، **الناسخ والمنسوخ**، طبعة ج. بيرتون (J. Burton)، كمبريدج، 1987.
ـــــ. **فضائل القرآن**، تحقيق سليمان غاوجي، ط1، بيروت، 1988.
- ابن العربي (أبو بكر)، **أحكام القرآن**، ط1، مصر، 58.19
ـــــ. **القبس شرح موطّأ مالك بن أنس**، تحقيق محمد عبد اللَّه ولد كريم، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992.
ـــــ. **الناسخ والمنسوخ**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.
ـــــ. **العواصم من القواصم**، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية، (د.ت.)
- ابن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية (د.م.)**، مكتبة الثقافة الدينية (د.ت.).
- ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، دمشق، مجمع اللغة العربية، 1986.
- العسقلاني (خالد)، **بل ضللت، كشف أباطيل التيجاني في كتابه ثم اهتديت**، ط2، القاهرة، دار الأمل، 1999.
- العطار، **حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي**، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- ابن عقيل (أبو الوفاء)، **كتاب الفنون**، تحقيق جورج مقدسي، دمنهور/ مصر، مكتبة لينة، 1991.
ـــــ. **الجدل على طريقة الفقهاء**، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت.).
- ابن العماد، **شذرات الذهب**، القاهرة، 1350-1351 هـ.
- عمارة (محمد)، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، (ط2، 1979).
- عمران (كمال) والمنصف بن عبد الجليل، محمد بيرم الخامس، **بيبليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة**، قرطاج - تونس، بيت الحكمة، 1989.
- العمري (حسين بن عبد اللَّه)، **الإمام الشوكاني رائد عصره**، دراسة في فقهه وفكره، ط1، دمشق، 1990
- عياد (الحبيب)، **مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات**، شهادة كفاءة في البحث، نوقشت سنة 1987.

- عياض (القاضي)، **ترتيب المدارك**، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت.).

- غراب (سعد)، **دراسات عن ابن عرفة**، تونس، 1992.

ـــــ. **كتب الفتاوى وقيمتها الاجتماعية**، مثال نوازل البرزلي، «حوليات الجامعة التونسية»، العدد 16، 1978.

ـــــ. **تطوّر مفهوم الاجتهاد**، نُشر ضمن أعمال ملتقى «قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي»، المنعقد بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس في كانون الثاني/ جانفي 1986، المركز القومي الجامعي للتوثيق العلمي والتقني، تونس، 1987.

- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

ـــــ. **الأربعين في أصول الدين**، بيروت، 1988.

ـــــ. **الوسيط**، ط1، القاهرة، 1417 هـ.

ـــــ. **أساس القياس**، تحقيق فهد بن محمد السدحان، الرياض، مكتبة العبيكان، 1993.

ـــــ. **إحياء علوم الدين**، بيروت (د.ت.).

ـــــ. **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية، (د.ت.).

- غليس (أشواق)، **التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن**، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997.

- الغماري، **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج**، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1985.

ـــــ. **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**، ط1، بيروت، عالم الكتب، 1984.

- فاخوري (عادل)، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، بيروت، 1970.

- ابن فارس، **المقاييس في اللغة**، ط1، بيروت، دار الفكر، 1994.

- الفاسي (أبو ذر)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، الرباط، 1972.

- الفاسي (علاّل)، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط5، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993.

- الفرّاء أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

ـــــ. **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنّة المحمّدية، 1952.

- ابن فرحون، **تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.

ـــــ. **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنّان، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.

- الفرفور (محمد عبد اللطيف صالح)، **نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة**، ط1، دمشق، دار دمشق، 1987.
- فضل اللّه مهدي، **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1987.
  ـــــ. **العقل والشريعة**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1995.
- الفضيلي (عبد الهادي)، **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، (د.ت.).
- فنسنك : **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط2، تونس - إستانبول، 1987. (وانظر ط 2: ليدن، 1992).
- فهد (بدري محمد)، **العامة ببغداد في القرن الخامس للهجرة**، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1967.
- ابن فورك، **الحدود في الأصول**، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999.
- فوزي (إبراهيم)، **تدوين السنة**، ط2، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1995.
- ابن قاضي شهبة، **طبقات الشافعية**، تحقيق عبد العليم خان، حيدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1979.
- ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.
  ـــــ. **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، ط6، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، 1992.
  ـــــ. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، دار الكتب العلمية (د.ت.).
- ابن قدامة، **المغني**، ط1، بيروت، دار الفكر، 1405 هـ.
  ـــــ. **الكافي في فقه أحمد بن حنبل**، تحقيق زهير الشاوش، ط5، بيروت، 1988.
  ـــــ. **مناظرة في القرآن العظيم**، ط1، الكويت، مكتبة ابن تيمية، 1990.
- القرافي، **الفروق**، ط1، القاهرة، 1344 هـ.
  ـــــ. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، ط1، مصر، 1938.
- القرشي، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، ط1، حيدرآباد الدكن، 1332 هـ. تحقيق محمد عبد اللّه الشريف، بيروت، دار الكتب العلمية، كانون الثاني/ جانفي، 2005.
- القرطبي، **تفسيره**، ط2، القاهرة، دار الشعب، 1372 هـ.
- القسطلاني، **إرشاد الساري**، القاهرة، 1971.
  ـــــ. **لطائف الإشارات لفنون القراءات**، تحقيق عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، القاهرة، 1972.
- القنوجي، **أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978.

- ابن قيّم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1991.
- ابن قيّم الجوزية، **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ط3، الرياض، دار العاصمة، 1998.
- الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2، بيروت، 1982.
- الكاشاني، الوافي، ط1، أصفهان، 1412 هـ.
- الكبّي (زهير شفيق)، **أبو بكر الجصّاص، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع**، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة، 1348 هـ.
  ـــــ. **تفسيره**، بيروت، دار الفكر، 1401 هـ.
- الكرمي (مرعي)، **الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق محمد الصباغ، ط2، الرياض، دار الوراق، 1998.
- الكمالي (محمد محمد حسن)، **الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً**، ط1، صنعاء، دار الحكمة اليمانية، 1991.
- كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ترجمة محمد أحمد سراج، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412 هـ/ 1992م.
- لانجليه (موريس)، **كتاب العبودية**، ترجمة إلياس مرقص، دمشق، (د.ت.).
- اللكنوي (محمد عبد الحي)، **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ط1، مصر، مطبعة السعادة، 1324 هـ.
- ابن ماجه، **السنن**. (انظر موسوعة السنّة).
- مالك بن أنس، **الموطّأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، 1988.
- المالكي (محمد)، **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره**، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.
- الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محيي هلال سرحان، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1971.
  ـــــ. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق رضوان السيد، (د.م)، دار العلوم العربية، 1987.
  ـــــ. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.
- المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت، دار الكتب العلمية (د.ت.).
- متز (آدم)، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة**، تونس، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986.
- ابن مجاهد، **السبعة في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف، ط2، القاهرة، 1400 هـ.
- المجددي (محمد عميم إحسان)، **قواعد الفقه**، ط1، كراتشي، 1986.

- المجلة، **جمعية المجلة**، نشر كارخانة تجارت كتب (د.م.) و(د.ت.).
- المحاسبي (الحارث بن أسد)، **فهم القرآن ومعانيه**، دمشق، دار الفكر، 1985.
- محفوظ (محمد)، **تراجم المؤلفين التونسيين**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982.
- محمصاني (صبحي)، **فلسفة التشريع في الإسلام**، ط2، مصر، 1952.
ـــــ. **مقدمة في إحياء علوم الشريعة**، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1962.
- محمود (محمد أحمد)، **حول بعض إشكاليات النصّ القرآني**، «مجلة مواقف»، لندن، العدد 59 ـ 60، 1989.
- مخلوف (محمد بن محمد)، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، بيروت، دار الفكر (د.ت.).
- المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، القاهرة، 1947.
- ابن المرتضى (أحمد)، **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**، تحقيق توما أرنلد، حيدرآباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1316 هـ.
ـــــ. **شرح الأزهار**، ط1، مصر، 1332 هـ.
- المرتضى (الشريف)، **أمالي المرتضى**، ط1، مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1954.
ـــــ. **الشافي في الإمامة**، تحقيق عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران، 1987.
- المرداوي (علي بن سليمان)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد**، بيروت (د.ت)
- المرغيناني، **الهداية شرح بداية المبتدئ**، بيروت، (د.ت.).
- مرنيسي (فاطمة)، **الحريم السياسي**، ترجمة عبد الهادي عباس، ط2، دمشق، 1993.
ـــــ. **السلطانات المنسيات، نساء رئيسات دولة في الإسلام**، ترجمة جميل معلى وعبد الهادي عباس، ط1، دمشق، دار الحصاد، 1994.
- المسعودي، **مروج الذهب**، ط4، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- مسلم بن الحجاج، **الصحيح** (انظر : **موسوعة السنة**).
- المشاط، **الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة**، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- معمر (علي يحيى)، **الإباضية في موكب التاريخ**، ط2، عُمان، مكتبة الضامري، 1993.
- ابن مفلح (إبراهيم)، **المبدع في شرح المقنع**، بيروت، 1400 هـ.
ـــــ. **النكت والفوائد السنّية على مشكل المحرر لمجد الدين بن تيمية**، ط2، الرياض، 1404 هـ.
- ابن مفلح (محمد)، **الفروع وتصحيح الفروع**، ط1، بيروت، 1418 هـ.
ـــــ. **مشكل المحرّر**، ط2، الرياض، مكتبة المعارف، 1404 هـ.

- المفيد (الشيخ)، **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، ط4، بيروت، دار الأضواء، 1985.
- المقدسي (أبو شامة)، **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز**، بيروت، 1975.
- المقريزي (تقي الدين)، **الخطط المقريزية**، مصر، 1326 هـ.
- المكّي (أبو طالب)، **قوت القلوب**، ط1، مصر، 1932.
- الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، مصر، مطبعة السعادة، 1949.
- الملّولي (رضا)، **في الحداثة التقدّم حوارات فكرية**، ط1، تونس، دار نقوش عربيّة، 1996.
- ابن المنذر، **كتاب الإجماع**، ط1، الإسكندريّة، مؤسسة شباب الجامعة، 1991.
- ابن منظور، **لسان العرب**، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- موسوعة السنّة، **الكتب الستة وشروحها**، ط2، تونس/إستانبول، 1992.
- الموسوي الخراساني (محمد باقر)، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، طهران، 1392هـ.
- ميخائيل (حنا)، **السياسة والوحي**، الماوردي وما بعده، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1997.
- الميلاني (السيد علي الحسين)، **حديث الاقتداء**، «مجلة تراثنا»، العدد 5، السنة 5، 1410 هـ.
- النابورة (محمد حسن)، **عبد اللّه إباض ونشأة المذهب الإباضي**، «مجلة دراسات تاريخية»، السنة 14، العددان 45 ـ 46، آذار/مارس ـ حزيران/يونيو، 1993.
- ناصر (محمد)، **حلقة العزابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي**، الجزائر، نشر جمعية التراث، 1410 هـ/1989م.
- النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1980.
- ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ط1، دمشق، 1983.
- النحاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، مصر، طبعة الخانجي بمطبعة دار السعادة، 1323 هـ.
- ابن النديم، **الفهرست**، سوسة، دار المعارف، (د.ت.).
- النسائي، **السنن** (انظر **موسوعة السنّة**).
- النعمان (القاضي)، **أساس التأويل**، بيروت، نشر عارف تامر، 1960.

  ـــــ. **تأويل الدعائم**، القاهرة، نشر حسن الأعظمي، 1969.
- النعيم (عبد اللّه أحمد)، **نحو تطوير التشريع الإسلامي**، ط1، القاهرة، سينا للنشر، 1994.
- النفراوي (أحمد)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، بيروت، 1415 هـ.
- النفوسي، **أصول الدينونة الصافية**، تحقيق حاج أحمد بن حمّو كرّوم، ط1، عُمان، 1999.
- النووي (يحيى بن شرف)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ط2، بيروت، 1405هـ

  ـــــ. **المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج (معروف بشرح النووي على مسلم)**، القاهرة، 1987.

ـــــ. **المجموع شرح المهذب**، تحقيق محمود مطرحي، ط1، بيروت، دار الفكر، 1996.

ـــــ. **منهاج الطالبين**، بيروت، دار المعرفة، (د.ت.).

- النويهي (محمد)، **نحو ثورة في الفكر الديني**، ط1، بيروت، دار الآداب، 1983.
- هارمان (أولريك)، **سلطان غشوم خير من فتنة تدوم**، «مجلة الاجتهاد»، العدد 13، السنة 4، خريف 1991.
- الهراسي (إلكيا)، **أحكام القرآن**، بيروت، 1974.
- ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط5، بيروت، دار الكتاب العربي، 1996.
- ابن الهمام، **الهداية شرح البداية**، بيروت، المكتبة الإسلامية، (د.ت.).
- هويدي فهمي، **من يسبح ضدّ التيار**، «مجلة رسالة الجهاد»، طرابلس/ليبيا، 1989.
- هيكل (محمد حسين)، **حياة محمد**، القاهرة، 1935.
- الورجلاني، **الدليل والبرهان**، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، ط1، عُمان، 1403 هـ/1983.
- الوزير (أحمد بن محمد بن علي)، **المصفى في أصول الفقه**، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1986.
- وكيع، **أخبار القضاة**، ط1، مصر، 1366 هـ/1947 م.
- ولد أباه (السيّد)، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994.
- الونشريسي، **إيضاح السالك إلى قواعد الإمام مالك**، الرباط، 1980.
- اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت (د.ت.).
- يفوت (سالم)، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986.

ـــــ. **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1999.

- أبو يوسف، **كتاب الخراج**، مصر، بولاق، 1302 هـ.

## II - في اللسان غير العربي

### 1 ـ الكتب

- Abdessalem Ahmed, *Les Historiens tunisiens des XVII, XVIII et XIX s., Tunis, 1973.*
- Aron Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1986.
- Baechler Jean, *Qu'est ce que l'idéologie*, Paris, 1976.
- Baner W., *Orthodoxy and Heresy in earliest christianity*, London, 1972.
- Bernand Marie, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abu-L-Husayn al-Basri*, Paris, 1970.

- Berque Jacques, Opere Minora, *Anthropologie Juridique du Maghreb*. Paris, 2001.
- Brunschvig Robert, *Études d'islamologie*, éd. Abdelmajid Turki, 2 vols, Paris, 1976.
- Burton John,
* *The collection of the Qur'an*, London, 1977.
* *The sources of Islamic Law. Islamic Theories of abrogation*. Edinburgh University Press, 1990.
- Calder Norman, *Studies in early muslim Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Charfi Mohamed, *Islam et liberté, le malentendu historique*, Alger, 2000 (1e édition, Albin Michel, Paris, 1998).
* De certeau Michel, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.
* *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, 1993.
* Ducrot Oswald, *Les échelles argumentatives*, Paris, 1980.
- Gény. F., *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, T. I, n°110, Paris, 1954.
- Ghrab Saad, *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiyya au VIII-XIV siècles*, Tunis, Faculté des Lettres de la Manouba, 1992.
- Gilliot Claude, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Librairie philosophique J.vrin, Paris, 1990.
- Gleave Robert, *Islamic Law, Theory and practice*, London, New-York, Tauris Publishers, 1997.
- Godelier Maurice, *L'idéel et le materiel*, Paris, 1984.
- Goldziher, *Études sur la tradition islamique, extraites du Tome II des Muhammedanischen Studien*, traduit par Léon Bercher, Paris, 1952.
- Hallaq Wael B., *A History of islamic Legal theories, an introduction to sunni usul-Al-Fiqh*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1997.
- Hasan Ahmed, *The early development of Islamic Jurisprudence, Islamic Research institute*, Islamabad, Pakistan, 1970.
- Hurgronje, C. Snouck, *Oeuvres choisies*, Leiden, 1957.
- Juynboll, G.H.A., *Muslim Tradition : Studies in Chronology, Provenance and authorship of early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Kamali Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge Islamic texts Society, 1991.
- Laoust, Henri, *La Pensée et l'Action politiques* d'Al Mawardi, Geuthner, Paris, 1968.
- Lewis Bernard, *Races et couleurs en pays d'Islam*, Paris, 1982.
- Makdisi George, *Arabic and Islamic studies*, Leiden, Brill, 1965.
- Mansour Camille, *L'autorité dans la Pensée Musulmane, le concept d'Ijma' (consensus et la problématique de l'autorité*, Librairie philosophique, Paris, 1975).
- Masud Khalid, *Islamic Legal Philosophy. A study of Abu Ishaq al-Shatibi's life and thought*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1979.
- Meyer Jean, *Esclaves et Négriers*, Paris, 1986.
- Pernoud R. *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris, 1977.

- Schacht Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, Clarendon Press, 1950.
- Turki Abdelmajid, *Théologiens et Juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques,* Paris, 1982.
- Van Ess Josef, - *Prémices de la théologie musulmane.* Albin Michel, Paris, 2002.
- *Theologie und Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin/New-York, 1990-1997.
- Weiss Bernard, *The Search of God's Law : Islamic Jurisprudence in the writings of Sayf al-Din al-Amidi,* Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

## 2 ـ المقالات

Arkoun Mohammed, «Transgresser, déplacer, dépasser». *Arabica,* Tome XLIII, Fascicule 1, janvier 1996.
- Azmah Aziz, «Islamic legal theory and the appropriation of reality», in *Islamic Law. Social and historical contexts,* U.S.A., 1988.
- Bernand Marie, «L'ijma' chez Abd al Gabbar et l'objection d'An-Nazzam», *S.I.,* XXX, 1969.
- Calder Norman :
* «Doubt and prerogative, The emergence of an imami shii theory of ijtihad», *S.I.,* LXX, 1989.
* «Friday prayer and the juristic theory of Government, Sarakhsi, Shirazi, Mawardi», in *Bulletin of the school of oriental an African Studies,* XLIX, 1986.
- «Cerulli Enrico, Questions actuelles de droit musulman au Pakistan», *Studia Islamica,* XXIX, 1969.
- «Charfi Abdelmajid, Ijtihad et Ijma', au-delà des malentendus», in. *Annuaire de l'Afrique du Nord,* XXXIII, 1994.
- «Chaumont Eric, Baqillani contre les légistes sur l'ijtihad et l'ijma'», *S.I.,* L XXIX, 1994.
- Deniel Raymond, «L'ijtihad chez Muwaffaq Ad-din Ibn Qudama», *R.E.I.,* XXXI, 1963.
- «Encyclopédie de l'Islam», Nouvelle édition, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1965.
- Faruqi Muhammad Youssef, «The development of Ijma', the practices of the khulafa' al Rashidun and the views of the classical fuqaha», *the American Journal of islamic social sciences.* vol. 9, summer 1992, number 2.
- Ghrab Saad, «L'ijtihad ou l'effort de rénovation continue en Islam», *Islamo Christiana,* 11, 1985.
- Ben Hallaq Wael, «Caliphs and the saljuqs in the political thought of Juwaini», *the Muslim World,* 1984.
- Hasan Ahmad :
* «The argument for the authority of Ijma'», *Islamic Studies,* vol. XI, March, 1971.
* «The classical definition of ijma'», *Islamic Studies,* vol. XIV, Winter 1972, n°4.
- Hourani Georges, «The basis of authority of consensus in sunnite islam», *S.I.* XXI, 1964.
- Hussein Hamadani, «The history of the ismaili dawat and its literature during the last

phase of the Fatimid Empire», *J.R.A.S.*, 1932.

- «Johansen, Baber, Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en droit musulman hanéfite», *Annales islamologiques*, XXVII, 1993.
- Libson Gideo, «On the development of Custom as a source of Law in islamic law», *Islamic law and society*, vol. 4, n°2, june 1997.
- «Modarressi Hossein, Early Debates on the integrity of the Qur'an», *Studia Islamica*, LXXVII, 1993.
- Othman Mohamed Zain bintlaji, «Urf as a source of Islamic Law», *Islamic Studies*, vol XX, Winter 1981, n°4.
- Talbi Mohamed,
* «Les Bida'», *S.I.* XII, 1959.
* «Les structures et les caractéristiques de l'état islamique traditionnel», *les cahiers de Tunisie*, n°143-144, 1988.
- «Touati Houari, La loi et l'écriture, Fiqh, urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'ibn Nasir», *Annales Islamologiques*, Tome XXVII, 1993.
- Turki Abdelmajid, «L'ijma' ummat al muminin entre la doctrine et l'histoire», *S.I.*, n°59.
- Tyan Emile, «Méthodologie et sources du droit en Islam (Istihsan, Istislah siyasa sar'iyya)», *S.I.*, 10, 1959.
- Urvoy, «La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes», Andalus, n°37, 1972.
- Van Ess Joseph, «La Qadariyya et la Ghailaniya de Yazid III», in *Studia Islamica*, XXXI, 1970.
- Watt Montgomery, «The closing of the door of ijtihad», *Orientalia hispanica*, vol. 1, 1974.

## III - المصادر والمراجع الالكترونية

## أ ـ المصادر والمراجع بشبكة الإنترنت

### 1) المراجع القديمة

- ابن الأثير، **أسد الغابة**، موقع الوراق www.alwaraq.com
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، موقع جامع الفقه الإسلامي http://feqh.al-islam.com
- الباجي، **المنتقى، شرح موطأ مالك**، موقع موسوعة الحديث الشريف www.hadith.al-islam.com
- البحراني، **الأنوار الوضية في العقول الرضوية** www.albrhan.com
- التوني (الفاضل)، **الوافية في أصول الفقه** www.u-of-islam.net
- ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية** www.al-eman.com
- ابن حجر، **لسان الميزان** www.alwaraq.com

- ابن حزم، **المحلّى** www.al-eman.com
- الحلّي (المحقق نجم الدين)، **معارج الأصول** www.u.of-islam.net
- السرخسي، **المبسوط** www.u-of-islam-net
- السندي، **شرح سنن ابن ماجه** http://hadith.al-islam.com
- السيوطي، **الأشباه والنظائر** http://feqh.al-islam.com
- السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** www.al-eman.com
- الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج** http://feqh.al-islam.com
- ابن طاووس، **سعد السعود للنفوس**
http://www.aqaed.com/shialib/books/all/saadsood17.html.
- الطبرسي (أحمد بن منصور)، **الاحتجاج، تعليقات محمد باقر الخراساني**، مركز الأبحاث العقائدية wwww.aqaed.com
- العاملي (جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني)، **معالم الدين وملاذ المجتهدين في أصول الفقه** www.u-of-islam.net
- الحر العاملي، **وسائل الشيعة** www.rafed.net/books/hadith/wasael-19
- فرات الكوفي، **تفسيره**، تحقيق محمد الكاظم
www.rafed.net/books/olom-quran/t-forat/02.html
- القمي، **تفسيره** www.al kawthar.com
- القمي (أبو القاسم)، **قوانين الأصول** www.Aljaafaria.com
- الكتاني (محمد بن جعفر)، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** www.al-eman.com
- المرتضى (الشريف)، **رسائله** www.al-shia.com
- المفيد (الشيخ)، **أوائل المقالات** www.al-shia.com

## 2) المراجع العربية الحديثة والمترجمة

- جون جلكرايست، **جمع القرآن** (مترجم عن الإنكليزية)
http:/answering-islam.org/Gilchrist/Jam/chap.4/htm
- حدّاد (يوسف درة)، **الإتقان في تحريف القرآن** www.islameyat.com
- حسين (سيد)، **هداية العلم في تنظيم غرر الحكم** (نظّم فيه كتاب **غرر الحكم ودرر الكلم** للمحدّث الإمامي أبي الفتح عبد الواحد بن محمد بن المحفوظ بن عبد الواحد التميمي الآمدي) www.imamsadeq.org
- السبحاني (جعفر)،
* **بحوث في الملل والنحل**
http://.imamsadeq.org/book/sub5/al-melal-va-nehal-j3/mall123.html
* **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه** www.rafed.net
- السيستاني، **الرافد في علم الأصول**
http://www.rafed.net/maktab/al-rafed/rafed/rafed1.html

- شحرور (محمد)، **الدولة والمجتمع** www.shahrour.org
- عبد الرزاق (صلاح)، **العالم الإسلامي والغرب** www.darislam.com
- عليّ بن أبي طالب، **موسوعة أحاديث أمير المؤمنين عليّ، جمع السيد يحيى العلوي**
www.imamsadeq.org/book/sub1/al-mawsoah/mawsoah 34.html
- العميدي (ثامر هاشم جيب)، **دفاع عن الكافي** www.islamicfeqh.org
- القناعي (يوسف بن عيسى)، **الملتقطات** www.Alqenai.net
- الكاتب (أحمد)، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**
www.alkatib.co.uk
- الكوراني (علي)، **تدوين القرآن** http://al-islam.org
- المازندراني (محمود الجلالي)، **المحصول في علم الأصول** www.imamsadeq.org
- المدرسي (محمد تقي) www.almodarressi.com
- المنتظري (آية اللّه العظمى)، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**
www.montazeri.ws/Arabi/FAQIH/FAKIHZ/17.htm
- مؤسسة الإمام الصادق (اللجنة العلمية)، **طبقات الفقهاء** www.imamsadeq.org
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين) **أبو هريرة**
www.aqaed.com/books/abuhor/index.html
- يعقوب (أحمد حسين)، **مساحة للحوار** www.aqaed.com

## 3) المقالات أو البحوث العربية

- إبراهيم (أبو محمد عدنان)، **دروس أصول الفقه** www.islamculture.org
- الأنصاري (إبراهيم)، **حقيقة مصحف فاطمة** www.Al-kawthar.com
- آملي (آية اللّه جوادي)، **ولاية الفقيه ولاية الفقاهة والعدالة** www.Alwelayah.net
- جديد (إسكندر)، **عصمة التوراة والإنجيل**
www.al-nour.com/bible/torah/torah4.htm
- الحسون (فارس)، **حديث الطائر** www.14 masoom.com
- الحكيم (محمد تقي)، **المراحل التاريخية لعلم الأصول**
www.u-of-islam/behoth/behoth_isol/02_1.htm
- خروبات (محمد)، مفهوم الواقع في فقه الواقع
http://www.almultaka.net/web/m00-p7.htm
- خليفات (عوض)، **التنظيمات السياسية والإدارية عند الإباضية في مرحلة الكتمان**
httpp://www.alnadwa.net/libislamic/TNDIMAT.htm
- الرافعي (مصطفى صادق)، **الخلاف بين السنة والشيعة وأسبابه**
www.balagh.com/mosoa/mabade
- أبو زيد (نصر حامد)، **نحو منهج إسلامي جديد للتأويل**. موقع أولاد إسماعيل
www.sonsofi.org/tagdyd-elkhetab2.html

- السبحاني (جعفر)، «الإسلام ومتطلبات العصر»، **مجلّة رسالة التقريب**، العددان 34 و35، خريف 1423 هـ. www.taghrib.org
- السيستاني (علي الحسيني)، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار** www.rafed.net
- شقير (شفيق)، **نظرية ولاية الفقيه وتداعياتها في الفكر السياسي الإيراني المعاصر**
www.aljazeera.net
- شلتوت (محمود)، **الإسلام عقيدة وشريعة**
www.balagh.com/mosoa/hadith/nsoukrpvihntm
- شمس الدين (محمد مهدي)، **مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي**
http://www.islamicfeqh.org/al-menhaj/ALMEN3/g3000001htm
-الشيرازي (ناصر مكارم)، **بحوث فقهية مهمة**
http://www.amiralmomenin.net/books/arabic/bohos/b15.htm
- ابن عثيمن، «فتوى حول الوصيّة»، **مجلة التوحيد**، العدد 20، 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2003.
www.altawhed.com
- أبو غدة (عبد الستار)، **بحث حول الاستنساخ** www.khosoba.com
- الغزالي (موقع الغزالي يضم كثيراً من مؤلفاته ومن الدراسات عنه)
www.muslimphilosophy.com
- الفضلي (عبد الهادي)، **أقسام الحديث** www.balagh.com
- الفكيكي (توفيق)، «ردّ على اتهام الطوفي بالتشيّع»، **مجلة رسالة الإسلام**، العدد 7. موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية www.taghrib.org
- الكنتكجي، **بيع الوفاء وبيع العهدة** www/kantakji.org
- الكواري، **تخريج حديث أنا مدينة العلم** www.almeshkat.net.books
- المراغي (محمد مصطفى) ، **مجلة رسالة الإسلام**، العدد 4
www.taghrib.org/arabic/nashat/esdarat/kotob arabics/books
- مرزوق (عبد الرحيم)، «الزمخشري ونقد القراءات القرآنية»، **مجلة المنهاج**، العدد 20، 2001
www.islamicfeqh.org/al-menhaj
- مرعي (مدحت)، مصادر القانون العثماني، موقع منتدى المحامين
www.mohamoon.com
- مسلماني (مالك)، **قراءة** في كتاب **سدنة هياكل الوهم**، **نقد العقل الفقهي**، **البوطي أنموذجاً** لعبد الرزاق عيد
www.nisaba.net/readings3/read3/criti/htm
- المسيح (عبد العزيز)، حوار مع الأستاذ محمد بن معزوز المزغراني
www.map.co.ma
- مطهري (الشهيد)، **التجديد والاجتهاد في الإسلام**، فصل «الاجتهاد الممنوع»
http://www.balagh.com/matboat/tbook/38/r0vg4bj.htm
- منصور (أحمد صبحي)، **الرجم في الأحاديث**
http://ahmed.g3z.co/researchis/ragm.htm

- موسى (محمد يوسف)، **نظام الحكم في الإسلام**
www.balagh.com/mosoa/feqh/u512by74.htm
- الموسوي (هاشم)، **القرآن في مدرسة أهل البيت** www.14 masom.com
- الميلاني (علي الحسيني)،
* **حديث اتّباع سنّة الخلفاء وإطاعة الأمراء** www.rafed.net
* **عدم تحريف القرآن** www.aqaed.com
- نيكولسكو (بسراب)، **العبر مناهجية والتعقيد، مستويات الواقع كمصدر لعدم التعيين**
http://maaber.5Omegs.com/tenth_issue/epistemology_1a.htm
يعقوب (أحمد حسين)، استبدال سنّة رسول اللّه بسنّة الخلفاء
www.14masom.com/hkak.mn.tareek/53.htm

## 4) كتب حديثة بلغات أعجمية

- Abd al Hamid Abu Sulayman, *Crisis in muslim mind.* www.edn/dept/MSA/
- Georgina Vaz Cabral, *Les formes contemporaines d'esclavage dans six pays de l'Union européenne.* http://www.ccem-antislavery.org/FR/documentation.html
- Nur Kirabaeu: *The Political and Legal culture of medieval Islam.* In «Values in Islamic culture and the experience of history». http://www-w.-crvp.org

## 5) مقالات وبحوث باللسان الأعجمي

- Bernard Freamon, «Legal reasoning».www.aals.org/an2004/islamic law/Legal reasoning.htm.
- Bernard Weiss, «Interpretation in Islamic law, theory of Ijtihad».http://Islamic Finance.Net/Siber/lib1/berhard.htm.
- Christian Pose, «Nibonze, nilaic ou la voie du plus faible». Essai sur l'esprit des lois. http:- //linked 222. free. Fr/cp/chap 2 notes. html
- Dolores Toma, «Histoire des mentalités et cultures françaises».www.unibuc.ro/ebooks/lls/ Dobores Toma-Histoire/Origines.htm.
- Ducrot, «Liste d'ouvrages».www.ehess.fr/centres/cethith/Ducrot-html
- Frayssinet Marie-Hélène, «La notion d'intérêt en droit administratif» http://www.univ-tlse.fr/recherche/theses/Thesesoo/frayssinetma.html
- Leone caetani, «Uthman and the Recension of the Koran», *The Muslim world*,5(1915), http://answering-islam.org
- «Medieval Theories of Analogy», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy»*. (http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval

## ب ـ الأقراص

- قرص «مكتبة الفقه وأصوله»، الإصدار 1,5، الأردن، إعداد مؤسسة الخطيب للتوثيق والبرامج، الإشراف العلمي، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، 1999. (انظر: عنوان المركز (www.turath.com

- قرص «مكتبة التفسير وعلوم القرآن»، الإصدار 1,5، الأردن، إعداد مؤسسة الخطيب، الإشراف العلمي، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، 1999.
- قرص «موسوعة الحديث الشريف»، الكتب التسعة، الإصدار الأول 1,2، شركة صخر لبرامج الحاسب (1991 ـ 1996).
- قرص **القرآن** يشتمل على «تفاسير» القرطبي وابن كثير والجلالين، شركة صخر لبرامج الحاسب.
- قرص «الموسوعة العالمية» «Encyclopaedia Universalis»، الإصدار، 1997.

# فهرس الأيات القرآنية

# فهرس الأحاديث

# فهرس الأعلام

# فهرس المصطلحات

# المحتويات

## الباب الثاني
## حجّية الأصول في ضوء الواقع التاريخي

**الباب الثالث**

**أصول الفقه الفرعية ومحاولة التكيف مع الواقع**

**الباب الرابع**
**أصول الفقه وتبرير الواقع**




# جدل الأصول والواقع

يدرس صاحب الأطروحة المسماة "جدل الأصول والواقع" العلائق بين نشأة هذا العلم وبيئاته التاريخية والاجتماعية والسياسية، دراسةً متأنّيةً، تحتكم في تأمّلها إلى جذور الأدلّة التشريعية ظهوراً وتطوراً وترتيباً.

ولئن اختلفتُ مع الدكتور حمادي ذويب بشأن بعض من الربط المتسرّع بين التقعيد الأصولي والمجريات السياسية، فإنّني أحمد له ذلك الاستقصاء البالغ الدلالة على حرصه على الاستيفاء.

وقد كُتبتْ دراسات كثيرة عن علائق الفقه بالواقع، أمّا الأصول فما قرأت عملاً يداني هذا الجهد باستثناء ما قام به الدكتور عبد المجيد الصغير في مطلع التسعينيات من القرن الماضي.

الدكتور رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية، الجامعة اللبنانية

...ولعلّ فضل هذا البحث أنه يمهد السبيل لأعمال مفردة تواصل تعميق النظر في القضايا الخاصة بكل أصل. وإذا ماقارنّا هذا العمل بالأعمال التي تُكتب في مجال أصول الفقه لأمكننا استخلاص أنه من الأعمال القليلة التي تقارب قضايا أصول الفقه بمنهجية حديثة ورؤية تغوص في أغوار المواضيع الأصولية.

الأستاذ توفيق بن عامر

رئيس لجنة المناقشة

لقد أفلح حمادي ذويب في السيطرة المنهجية على مدونة دراسته كاشفاً عن إلمام جيّد بالعلوم الحافّة بأصول الفقه كعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه والكلام، إضافة إلى الفلسفة أو العلوم العقلية. وقد التزم الحياد العلمي والموضوعية منتبهاً إلى الرهانات و الخلفيات الكامنة وراء المواقف التي عالجها.

الأستاذ عبد الرزاق الحمّامي

المشرف الثاني

موضوع الكتاب أصول الفقه

ISBN 9959-29-439-5
9 789959 294395

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com